







سلسلہ کتب اسلامیہ

# اساس نفسیات

تصنیف

پروفیسر ولیم میکڈوگل، ایف۔ آر۔ ایس۔

ترجمہ

مولوی معتمد ولی الرحمن صاحب ایم اے

مددگار پروفیسر نفسیات کلیہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۴ھ م ۱۳۳۱ھ ف م ۱۳۲۲ھ

الطبع مطبعہ جامعہ اسلامیہ

یہ کتاب مسرزمیتھوئن اینڈ کمپنی کی اجازت سے  
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اُردو میں ترجمہ  
کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

# فہرست مضامین اساس نفسیات

نشان سلسلہ	ابواب	تفصیل	نشان صفحات
۱		دیباچہ مصنف -	۱ - ۹
۲	باب اول	تمہید -	۱ - ۴۹
۳	باب دوم	ادنی حیوانات کا کردار -	۵۰ - ۹۲
۴	باب سوم	کیڑوں کا کردار -	۹۳ - ۱۱۸
۵	باب چہارم	ریڑھ دار جانوروں کا کردار -	۱۱۹ - ۱۵۳
۶	باب پنجم	دودھ پلانے والے جانوروں اور انسانوں کی جبلتیں -	۱۵۴ - ۲۲۶
۷	باب ششم	حیوانات میں عادت اور عقل -	۲۲۸ - ۲۶۸
۸	باب ہفتم	طبعی انسان کا کردار -	۲۶۹ - ۲۹۰
۹	باب مشتم	ادراکی تفکر -	۲۹۱ - ۳۴۹
۱۰	باب ہنم	توجہ اور دلچسپی -	۳۵۰ - ۳۷۵
۱۱	باب دہم	تخیل، پیش بینی، تذکر -	۳۷۶ - ۴۱۸
۱۲	باب یازدہم	جذبہ -	۴۱۹ - ۴۵۸
۱۳	باب از دہم	تبعی جذبات -	۴۵۹ - ۴۷۵
۱۴	باب سیزدہم	خصلت، طبیعت، مزاج اور کیفِ جذبی -	۴۷۶ - ۴۹۰
۱۵	باب چہار دہم	یقین اور شبہ -	۴۹۱ - ۵۱۲
۱۶	باب پانزدہم	ذہنی ساخت کا نشوونما، قوفی ساخت، یا بصیرت کا ارتقا -	۵۱۳ - ۵۴۰
۱۷	باب شانزدہم	استدلال اور نظام یقینات -	۵۴۱ - ۵۶۷
۱۸	باب ہفدہم	ذہنی ساخت کا نشوونما (بلسلہ گزشتہ) عواطف کا نشوونما اور سیرت کی تنظیم -	۵۶۸ - ۶۱۶



# دینا مصنف

وہ زمانہ اب گزر گیا جب کوئی ایک واحد مصنف نفیات کی ایک موزوں درسی کتاب لکھنے کی امید کر سکتا تھا۔ اس علم کی اب اس قدر شائیں ہیں اس کے اس قدر طریقہ ہیں اس کے اتنے مختلف مواقع استعمال ہیں اور معطیات مشاہدہ کا اس قدر بڑا ذخیرہ اس وقت ہمارے پیش نظر ہے کہ ہم کسی شخص سے بھی یہ امید نہیں رکھ سکتے کہ وہ ان تمام کا جامع ہوگا۔ لیکن اگر علم و عقل کا ایک مجمع البتوم بھی مستقبل کے لئے ایک درسی کتاب تصنیف کرے تب بھی ایک ایسی کتاب کی ضرورت تو بہر حال رہے گی جو متعلم کا تعارف اس علم سے کرائے اور جو اس کے مطالعہ کے آغاز پر ایک مفید راستہ دکھلائے اور نفیاتی مسائل پر تفکر کا بار آور طریقہ سمجھائے اور ان مصطلحات سے روشناس کرائے جو بالکل یا بہت زیادہ گمراہ کن نہ ہوں +

ایسی کتاب کی ضرورت نفیات میں دیگر علوم کی نسبت بہت زیادہ ہے علوم طبیعیہ میں متعلم کو صرف یہ کرنا پڑتا ہے کہ مشاہدہ و استدلال کے ان طریقوں کی تہذیب و ترمیم کرے جن کو وہ اپنے گرد و پیش کی طبیعی دنیا کے لئے استعمال کرنا سیکھ چکا ہے۔ وہ تمام حادثات کو علت و معلول کے بیگانہ سلسلہ کی مختلف کڑیاں سمجھتا ہے۔ اکثر متعلم نفیات کو شروع کرنے سے قبل ہی اس کو سائنس کا

صحیح اور اصل طریقہ مان لیتے ہیں اور پھر نفسیات کی اکثر کتب ان کے عقیدہ کی تائید کرتی ہیں۔ میں خود نفسیات کا مطالعہ شروع کرتے وقت یہی عقیدہ رکھتا تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ اور نہایت تکلیف کے ساتھ میں نے اس عقیدہ سے اپنا پیچھا چھڑایا اور نفسیاتی مسائل پر تفکر کا وہ طریقہ معلوم کیا جو زیادہ بار آور نظر آتا تھا۔ میرا خیال ہے کہ ہم شروع ہی میں متبادل راستوں کی نشان دہی کر دیں تو متعلم کے لئے مطالعہ کار راستہ صاف اور مہوار ہو جائے گا۔ اس طرح جو کوئی راستہ بھی وہ اختیار کرے گا اس کو آنکھیں کھول کر اختیار کرے گا اور مختلف متبادلات کو ہمیشہ پیش نظر رکھے گا۔ دو بڑے متبادل راستے یہ ہیں: (۱) میکا نکی علوم کا راستہ۔ یہ اپنے تمام اعمال کو علت و معلول کے میکا نکی سلسلے کہتا ہے۔ اور (۲) علوم ذہنہ کا راستہ۔ اس کے مطابق مقصدی جدوجہد کا عمل میکا نکی تقاب و تسلسل سے بالکل مختلف ہے۔ لہذا اس کتاب کا نصب العین یہ ہے کہ متعلم کو اس دوسرے راستہ سے نفسیات سے روشناس کرائے۔ آئندہ تمام صفحات میں میں نے ہر جگہ ان دونوں راستوں کی اضافی خوبیوں کو پیش نظر رکھا ہے کیونکہ اس وقت ماہرین نفسیات کے لئے یہی سب سے زیادہ اہم بحث طلب مسئلہ ہے۔ اسی کی وجہ سے وہ مختلف فرقوں میں منقسم ہوئے ہیں۔

میکا نکی نفسیات طبعاً اور تقریباً لازماً ذہنی اعمال کا ذروی نظریہ اختیار کرتی ہے جس کے مطابق وہ چیز جس کو صفحات آئندہ میں ”تفکر“ کہا گیا ہے وہ شعور کی رو ہے جو شعوری مواد کے منفرد عناصر یا ان کی اکائیوں یا ان کے ذرات و سالمات کے مرکبات پر مشتمل ہے یہ شعوری مواد بالعموم احساسات یا تحسینات کی اکائیاں کہلاتا ہے۔ جب یہ ان عناصر کے اجتماعات و تقابلات کی توجیہ کی کوشش کرتی ہے تو یہ فرض کرتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی طرح کسی دماغی عنصری عمل کے ساتھ مربوط ہے پھر ان عنصری دماغی اعمال کی توجیہ بھی خالصتہ میکا نکی طریقہ سے کرتی ہے اور اس میں طبیعی اور کیمیائی اصول سے مدد لیتی ہے۔

زمانہ حال میں ہی میکائلی نفسیات بالعموم رائج ہے۔ لہذا میری کتاب اس طرح کی ہر نفسیات کے خلاف، اور مقصدی نفسیات کی موافقت میں ایک جہت ہے۔ مجھے یقین و اتق ہے کہ اس زیر بحث مسئلہ کو فتح کرتے، یا اس کو محض ٹال دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا۔ اس کا ہم کو فراخ دلی اور کشادہ پیشانی کے ساتھ مقابلہ کرنا چاہئے، اور اس کو حل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، کیونکہ اس کے بغیر نفسیات میں وہ توازن اور اتفاق عام پیدا نہیں ہو سکتے، جو علوم طبیعیہ کا طعراے امتیاز ہیں۔

اس مسئلہ اور اس کی اہمیت کی دو بہت بڑے آدمیوں نے نہایت دلچسپ طریقے سے توضیح کی ہے۔ میں فخر کے ساتھ کہتا ہوں کہ ہاردرڈ کالج میں میں ایک طرح سے ان کا جانشین ہوں۔ ہیوگو میونسٹر برگ پہلے پہلے تو میکائلی ذردی نفسیات کا بڑا طاقتور قابل اور ادعائی وکیل تھا۔ لیکن جوں جوں کہ اس کو نفسیات کے عملی اطلاقات کے ساتھ دلچسپی ہوتی گئی، اسی طرح وہ اس دائرے کو ترک کر کے مقصدی نفسیات کے جھنڈے کے نیچے آتا گیا، اور اس کے دعووں کو تسلیم کرتا گیا۔ اپنے آخری زمانہ کی مصنفات میں کہا جاسکتا ہے کہ اس نے خود بخود اس نئے مذہبِ فکر کو اختیار کر لیا۔

ولیم جیمس میں بھی اسی قسم کا ارتقا نظر آتا ہے، اگرچہ یہ کم واضح ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی خالصتہ نفسیاتی کتابیں اس کے ذہنی ارتقا کے اس درجہ پر شائع ہوئیں، جب وہ ان دو عظیم التوافق بنیادوں کا موازنہ اور ان دونوں کو لانے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف "پرنسپلز آف سائیکالوجی" میں یہ دو علمی و دورنگی تقریباً برابر اب میں نمایاں ہے۔ جہاں کہیں میں نے ذردی نفسیات پر تنقید کی ہے وہاں میں نے ہمیشہ اس صورت کو لیا ہے، جس میں کہ جیمس نے اس کو بیان کیا ہے، کیونکہ یہ قطعی اور نفیس ہے۔ اس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ میں جیمس سے بہت زیادہ اختلاف رکھتا ہوں، لیکن یہ واقعہ نہیں۔ اختلاف مجھے اس سے ہے، لیکن نہ اس قدر جتنا کہ اس سے مترشح ہوتا ہے۔ بل یہ ہے کہ جیمس دُہری شخصیت رکھتا ہے، ایک جیمس تو باہر عضویات، اور اسی نفسیات

کی مدد سے پیدا ہونے والے دین کے مظاہر میں بھی تفریق محال ہے۔

## نفسیات تین قسموں کے مشاہدات پر مبنی ہے: مطالعہ بالطن

دقت یہ ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی اپنے ذہن کے سوا کسی اور ذہن سے ذاتی یا بالاد واسطہ واقفیت نہیں رکھتا۔ ہم میں سے ہر ایک لذت و اہم اور مختلف جذبات کا تجربہ کرتا ہے، فکر اور کوشش کرتا ہے، گوشہ نشینہ واقعات کو یاد رکھتا ہے اور آئندہ کا متوقع رہتا ہے اور اپنے احوال و احوال کے متعلق فیصلہ کرتا ہے۔ اور یہ متفق علیہ ہے کہ یہ تمام تجربات اس کے ذہن یا اس کے ذہنی ملکات کے مظاہر ہیں۔ اس طرح کے تجربات پر غور کرنے سے ایک شخص ایک خیال قائم کر سکتا ہے کہ اس کا ذہن کیا کرتا اور کیا کر سکتا ہے۔ پھر اپنے ان تجربات کا اردوں کے بیانات سے مقابلہ کرنے سے وہ معلوم کرتا ہے کہ ایسے ہی حالات میں اس کو بھی ایسے ہی تجربہ حاصل ہو سکتے ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ان کے اذہان خود اس کے اپنے ذہن سے مختلف ہیں۔ خود اپنے تجربہ کے تنوعات کا یہ مشاہدہ مطالعہ بالطن ہے۔ یہ ذہنی عقل ایک حد تک اپنے تجربات کو معلوم اور ذہن میں محفوظ کرتا ہے اور کر سکتا ہے۔ پھر بہت کم لوگ ایسے ہیں جو بعض اوقات اپنے تجربات کو الفاظ میں بیان نہیں کرتے یا اس پر غور نہیں کرتے یا اپنے دوستوں سے اس کے متعلق بحث نہیں کرتے۔ جب یہ مطالعہ بالطن، تفکر اور تجربات کے بیانات کا تبادلہ اور ان تجربات کے متعلق اظہار خیال بالاقابہ طور پر ہوتا ہے تو یہ عمل نفسیات کے بڑے طریقوں میں سے ایک طریقہ بن جاتا ہے۔ مدت تک تو یہ طریقہ مسلم رہا، بلکہ اکثر تو اسے نفسیاتی مطالعہ کا واحد عملی طریقہ اور ذہن کے متعلق معلومات حاصل کرنے کا تہنابائز اور کامیاب راستہ کہا گیا۔ گزشتہ نصف صدی میں تو اس طرز مطالعہ کو باقاعدہ اور باضابطہ اختیارات کی مدد سے اور بھی زیادہ ترقی دی گئی ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے کسی خاص قسم کے تجربہ کو معلوم اور اس کو بیان کرنے کا خواہشمند ہوتا ہے تو وہ بجائے اس کے کہ اس وقت کا انتظار کرے جب یہ تجربہ طبعاً اور از خود پیدا ہو، فقہد، ایسے حالات کو جمع اور مرتب کرتا ہے جن میں اس قسم کے تجربے کا پیدا ہونا ممکن ہے۔ اب وہ اس کا متوقع رہتا ہے اس کو معلوم کرتا ہے اور باحتیاط اس کو بیان کر دیتا ہے۔ ایک عمل ہر طرح کے سوز و گداز و مناسب



آلات اور ماسرہ و نگاروں کی مدد سے مطالعہ باطن کو اور ترقی دی جاسکتی ہے، اور اس کے نتائج کو اور زیادہ صحت کے ساتھ تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ یہ نفسیات کی اس شاخ کے کام کا بہت بڑا حصہ ہے جس کو اختباری نفسیات کہتے ہیں اگرچہ یہ ”نفسیات اختباری“ کے مساوی نہیں۔ لیکن اختباری مطالعہ باطن بدامنت بہت محدود ہے۔ اکثر اہم اور عجیب تجربات مثلاً رنج یا مسرت، خوف یا اخلاقی کشمکش، اس طرح حسب مرضی پیدا نہیں کئے جاسکتے۔ ان کو بہت ہی ضیف درجے تک پیدا کرنا ممکن ہوتا ہے۔ پھر بہت ہی موافق حالات میں اپنے واضح تر اور اہم تجربات کا مطالعہ باطن مشکل ہوتا ہے کیونکہ بحیثیت محض شاہدین کے ہم اولاً عالم خارجی کے ان واقعات میں دیکھی رکھتے ہیں جن میں کہ ہم حصہ لے رہے ہیں اس کے علاوہ خود مطالعہ باطن کا فعل ان تجربات کو ایک حد تک بدل دیتا ہے جن کا ہم شاہدہ اور جن کو ہم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس طرح مطالعہ باطن میں ہمارا اعتقاد ایک حد تک فوت ہو جاتا ہے۔

ایک اور کڑی شکل اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم مطالعہ باطن کے نتائج کے متعلق اوروں کے ساتھ تبادلہ خیالات کرتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ جس زبان میں ہم اپنے تجربات کو اوروں کے سامنے بیان کرتے ہیں، غیر موزوں اور ناقص ہوتی ہے۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ زبان میں ترقی صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ ہم مادی اشیاء اور واقعات کو بیان کر سکیں۔ لیکن یہ غلط ہے۔ یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہو گا کہ زبان دراصل اپنے تجربات کی اطلاع دہی اور ان کو بیان کرنے کا ایک ذریعہ تھی اور یہ کہ اس کے تمام ارتقا کے اشار میں اس کا ہی دلیلیہ بہت اہم رہا۔ لیکن اس دلیلیہ کے لحاظ سے زبان ایک بہت ہی ناموزوں آلہ رہی ہے اگرچہ ماہرین نفسیات اور ادیبوں نے اس کو زیادہ باقاعدہ چست اور موثر بنانے کی سر توڑ کوشش کی ہے۔ عالم مادی کی اشیاء اور واقعات کے بیان اور ان پر بحث کرنے کے لئے تو زبان بہت کامیاب ہو چکی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اشیاء اور واقعات کے متعلق ہم سب کی موجودہ اور آئندہ واقفیت ایک ہی قسم کی ہے۔ اس مقصد کے لئے زبان کی کامیابی اس ظم اور واقفیت (جو بالعموم اشخاص کو حاصل ہوتی ہے) کی جوہری مشابہت کی بہت بڑی خاصیت ہے۔

لیکن اپنے تجربات بیان کرنے کے لحاظ سے زبان اس درجہ تکلیف دہ نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص کو خود اپنے تجربات سے ایک خاص قسم

متعلق شبہ ظاہر کیا ہے۔ اس کی تجویز ہے کہ اب ہم کو یہ کوشش نہ کرنی چاہئے، کہ ”جیسا ذرات کی پچھکاری سے شعوری اشیائیں بنائیں، اور چند ایسی اشیاء سے حیات ذہنی کو مرکب کریں“ اس کے علاوہ بعض مثلاً میراہرین نفسیات، مثلاً ڈاکٹر مودرن پرنس، اور پروفیسر ایم ڈبلیو کالکسن نے بھی اس مقصدی راستہ کو وہاں بھی کلیتہً ترک نہیں کیا ہے جہاں انھوں نے یہ تسلیم کر کے دوسرے کی حمایت کی ہے، کہ ”ذہنی عناصر“ ”شعور“ کے جدی اجزاء ترکیبی ہیں۔

میں اپنی کتاب کے متعلق یہ خیال کرنے کی جرات کرتا ہوں کہ اس میں ذروی نفسیات کی اس تنقیدی تردید کو منطقی حد تک پہنچانے کی کوشش کی گئی ہے جو جیمس وادڈ، ایف پیج بریڈلے، ڈاؤسن بلس، اور جی ایف سٹائٹ کی تصنیفات کا صدر موضوع ہے۔ میرا بیان پروفیسر سٹائٹ کی تعلیم سے بہت قریب ہے، اور اس کا بہت حد تک رہن منت ہے۔ اگرچہ میں پروفیسر سٹائٹ کی صفائی بیان اور ثروف بینی کو دیکھ کر اپنے آپ کو حقیر سمجھنے لگتا ہوں تاہم میں یہ امید کرنے کی جرات کرتا ہوں کہ بعض حیثیتوں سے میرے بیان میں زیادہ یکسانیت ہے، اور میرا خیال ہے کہ میں ”پچھکاری“ نفسیات کی روایات کے اثرات قبیحہ سے نجات پانے میں زیادہ کامیاب ہوا ہوں۔

مبادی نفسیات پر جو کتاب کہ میکالکی اور ذروی نقطہ نظر سے لکھی جاتی ہے اس میں سب سے پہلے نظام عصبی کی ساخت، اور اس کے وظائف کا ذکر ہوتا ہے، اور اس کے بعد پھر مختلف حواس کے احساسات پر تفصیلی بحث ہوتی ہے۔ میں نے ان مسائل کی طرف محض اشارہ کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان پر کتاب دو زوں بحث سے یہ کتاب غیر متناسب طور پر ضخیم ہو جاتی۔ اس کے علاوہ میں ان کو ایک بتدی کے لئے اتنا اہم بھی نہیں سمجھتا۔

نظام عصبی کے وظائف کے متعلق ہمارا علم اس وقت تک بہت ابتدائی ہے، اور ان میں سے جو حصے کہ باہر نفسیات کے لئے سب سے زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں ان میں سے اکثر سے تو ہم بالکل واقف ہی نہیں۔ اس کو ایک یاد و ابواب میں بطور خاکہ اور بے اہتمام سادہ صورت میں بیان کرنا صرف یہی نہیں کہ

غیر مفید ہوتا ہے، بلکہ بہت گمراہ کن بھی ہو کرتا ہے۔

حواس کی نفسی عضویات مشاہدات کا ایسا ذخیرہ رکھتی ہے کہ جس کی بحیثیت میدان تحقیق و نکشی سے میں یہ خبر نہیں لیکن میں نہیں سمجھتا کہ بڑے بڑے واقعات و نظریات کا مختصر اور سادہ بیان نفسیات کے نوخیز متعلم کے لئے اولیٰ اہمیت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ جو متعلم کہ اس راستے سے نفسیات تک پہنچتا ہے وہ تقریباً لازماً اس بیگانگی ذروی نفسیات کو اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے جس سے میں اس کو بچانے کی کوشش کر رہا ہوں۔

نفسیات کے مطالعہ کا آغاز حواس کے مطالعہ سے کرنا گمراہ کن ہوتا ہے، کیونکہ یہ نفسیات میں سادگی پیدا کرنے اور متعلم کے دل میں یہ خیال ڈالنے کا ایک طریقہ ہے کہ وہ واقعات کی ایک ٹھوس بنا کو حاصل کر رہا ہے لیکن یہ سادگی حقیقی تجربہ سے انتراع کی قیمت سے خریدی جاتی ہے، اور متعلم نہیں جانتا کہ اس میں وہ کہاں سے کہاں جا رہا ہے۔ میں نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ متعلم پر ذہن انسانی کی پیچیدگیوں کا انکشاف ذہن حیوانی کی وساطت سے کروں۔ یہ صحیح ہے کہ ذہن حیوانی میں ہم حیات ذہن کی شہادت کے لئے صرف کردار کے مشاہدے تک محدود ہوتے ہیں لیکن آنا تو ہوتا ہے کہ ہمارا موضوع بحث عینی حقائق ہوتا ہے نہ کہ "احساسات" کی طرح کی مجرود اور مصنوعی ہستیاں۔

میں نے اس کتاب میں اس روز افزوں اور بڑے ذخیرہ معلومات کو بلا واسطہ طور پر استعمال کرنے کی کوشش نہیں کی جو حیات ذہنی کے اختلافات کے مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ یہ بھی مبتدی کے لئے اولاً اہم نہیں۔ اس کے علاوہ اس طرح کی ابتدائی کتاب میں نفسی امراض کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کا بیوند لگانا بھی مجھے کچھ مفید معلوم نہ ہوا۔ مجھے امید ہے کہ عنقریب میں اعمال فاسدہ پر ایک علیحدہ تصنیف قارئین کے ہاتھوں میں دے سکوں گا۔ اس

میں میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ یہ اعمال بھی ان اصول کے مطابق کس طرح متصور کئے جاسکتے ہیں جو اس تصنیف میں وضع اور دونوں کئے گئے ہیں۔ خیال تو یہ ہے کہ یہ دونوں مجلدات ایک دوسرے سے بے نیاز ہیں لیکن ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کا مکمل ہوں گی۔ بنظر اہلکارین، اس مجوزہ تصنیف کو آئندہ اوراق میں حصہ دوم کیا ہے۔

اس کتاب میں چند باتیں ایسی ملیں گی جو دو ماحشیوں کے درمیان کھجی گئی ہیں۔ ان میں ان مسائل پر بحث ہوئی ہے جو یا تو بہت زیادہ مشکل ہیں یا ثانوی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان حصوں کو نظر انداز کرنے سے باقی تمام کتاب تسلسل میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ متعلم اس کتاب کو پہلی مرتبہ پڑھتے وقت اس دو ماحشیوں کے درمیان لکھے ہوئے حصہ کو بلا کسی خطرے کے حذف کر سکتا ہے۔ اسی طرح فٹ نوٹ کا پڑھنا بھی اس کے لئے ضروری نہیں۔ میں نے یہ طریقہ صرف اس لئے اختیار کیا ہے کہ یہ کتاب بتدی اور منتہی دونوں کے لئے یکساں طور پر مفید ہو جائے۔ میں یہاں متعلم کو اس بات سے بھی متنبہ کر دینا چاہتا ہوں کہ تہیدی باب بہت مشکل ہے۔ اگر وہ پہلے مرتبہ پڑھتے وقت یہ تمام باب سمجھ نہ سکے تو اس کو ہمت نہ ہارنی چاہیے۔ اگر وہ تمام کتاب ختم کر لینے کے بعد اس کی طرف عود کرے گا تو اس کی پریشانی آسانی سے رفع ہو جائے گی۔

جن حضرات نے میری کتاب "سوشل سائنس کا لوجی" پڑھی ہے وہ دیکھیں گے کہ میں نے جہلیت کے بیان کو ذرا بدل دیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ موجودہ بیان نہ صرف زیادہ مکمل بلکہ صاف تر اور صداقت سے قریب تر بھی ہے۔ ہنسی کا جو نظریہ میں نے اس کتاب میں بیان کیا ہے وہ اس سے قبل سکریٹریز میگزین میں شائع ہو چکا ہے۔ میں ناشرین کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس کو یہاں استعمال کرنے کی اجازت دی۔

مجھے پروفیسر آر تھروٹا مین اور کتاب "An Outline of Science" کے ناشرین اور سر ایف ڈبلیو موٹ اور اس کی

کتاب ” Human Voice in Speech and Song “ کے ناشرین کا  
 بھی شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے دو تصویروں (شکل اول و دوم) کو یہاں نقل  
 کرنے کی اجازت دی + مسٹر ایل ایچ جادو نے اس کتاب کا تمام مسودہ پڑھا  
 اور اس کی اصلاح و ترمیم کے لئے مفید مشوروں سے میری مدد کی۔ ان کا بھی میں  
 سپاس گزار ہوں +

ولیم میکڈوگل

{ بارہ درگاہ  
 ستمبر ۱۹۲۲ء



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# بِأَوَّلِ قَهْدِ

نفسیات ایک علم ہے، یا علم بننے کی تئنا رکھتی ہے۔ علم سے مراد ایک منظم اور ترقی پذیر مجموعہ معلومات ہے۔ اس علم کا مطالعہ شروع کرتے وقت ہماری یہ توقع طبعی ہے کہ ہم کو بتایا جائے کہ اشیاء یا اعمال کی وہ کون سی صنف ہے جس سے یہ علم بحث کرتا ہے اور یہ کہ اس کے مطالعہ سے کس قسم کی معلومات اور فہم کی کس نوع کی ترقی کی ہم کو امید رکھنی چاہیے۔

اس کا سب سے زیادہ تشفی بخش جواب یہ ہے کہ اس سے ہم کو فطرت انسانی کے بہتر طریقہ پر سمجھنے میں مدد ملنی چاہیے۔ نفسیات کی غایت یہ ہے کہ فطرت انسانی کے متعلق ہمارے علم کو صحیح تر اور منظم تر بنائے تاکہ ہم اپنے آپ کو زیادہ عقلمندی کے ساتھ منضبط کر سکیں اور اپنے انہائے جنس پر زیادہ کامیابی کے ساتھ اثر انداز ہو سکیں۔ غالباً کوئی ماہر نفسیات ایسا نہ ہو گا جو اس بیان میں کوئی بڑی غلطی معلوم کرے گا۔ لیکن بحیثیت علم کے دائرہ عمل کی تعریف کے اس میں دو نقص ہیں۔ اصلیت یہ ہے کہ اس قسم کی تعریف کو ادل تو ان تمام باتوں کی طرف اشارہ کرنا چاہیے جو اس کے دائرہ میں شامل ہیں اور دوسری طرف ان باتوں کو خارج کرنا چاہیے جو اس میں شامل نہیں۔ ان دونوں مشمولوں سے یہ بیان ناتمام ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نفسیات کی ایک مستقل شاخ حیوانات کا مطالعہ کرتی ہے اور یہ غالباً کردار حیوانی کا مطالعہ کہلاتی ہے دوسری طرف انسانی

ہے۔ یہ جیسا کہ نام ہی سے ظاہر ہے، یعنی نوع انسان کا مطالعہ ہونا چاہئے اور فی الواقع ہے بھی۔ لیکن اس کے عام مفہوم کے مطابق اس میں اکثر وہ باتیں شامل ہیں جو نفسیات سے خارج سمجھی جاتی ہیں۔ ان نقائص کو بہت زیادہ اہمیت نہ دینی چاہئے، کیونکہ جب ہم کسی اور علم یا شاخ علم کی سمجھ اور معین تہذیب کر کے کو شش کرتے ہیں تب بھی اسی قسم کی مشکلات رونما ہوتی ہیں۔ مختلف علوم کے دائرے متقاطع و متداخل ہوتے ہیں اور ان کا ایسا ہونا ناگزیر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر فطرت میں تقسیم اور واضح حصے فی الواقع ہیں تو ہم نہیں جانتے کہ ان کی تلاش کہاں کرنی چاہیئے۔ لہذا ہم مختلف علوم کے درمیان کوئی قطعی حدود و فاصل قائم نہیں کر سکتے۔ پھر علوم کا یہ متداخل و تقاطع مفید ہی ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے مختلف علوم کے ماہرین میں باہمی ربط و ضبط اور تعاون و تعامل ممکن ہو جاتا ہے۔

ماہر نفسیات کردار حیوانی کا مطالعہ کر سکتا ہے بلکہ اس کو اس کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ لیکن اس مطالعے میں وہ ماہر حیوانیات کے دائرے میں شامل ہو جاتا ہے، اس سے مدد کا طلبگار ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ اس کے بدلے میں وہ بھی کچھ اس کی مدد کر سکے۔ لیکن ماہر نفسیات حیوانات کا مطالعہ صرف اس روشنی کی خاطر کرتا ہے جو اس مطالعہ سے اس کے اپنے مسائل یعنی مسائل فطرت انسانی پر پڑتی ہے۔ پھر نفسیات اور حیوانیات کا تعلق حیوانیات اور انسانیات کے تعلق سے مختلف نہیں۔ ماہر حیوانیات یا ماہر حیاتیات کو انسانیات کے کچھ علم کی بھی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ ماہر انسانیات کو اس مدد کا بدلہ دے سکتا ہے جو اس کی طرف اس کو پہنچتی ہے۔ ان دونوں علوم (حیاتیات اور انسانیات) کا بہت بڑا حصہ متداخل ہے۔ اس کو باقیات تجربہ کا علم کہتے ہیں۔ یہ علم مذکورہ بالا اساسی علوم پر مبنی ہے اور ان کی تکمیل کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح کردار حیوانی کا علم حیوانیات اور نفسیات کے مابین ہے۔ یہ گویا ان دونوں علوم کا متقاطع حصہ ہے جو ان دونوں پر موقوف ہوتا ہے اور جس میں یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ کارآمد تعلقات پیدا کرتے ہیں۔

ہماری تعریف نفسیات کی دوسری کمزوری، یعنی یہ کہ یہ بہت زیادہ باتوں کی مدعی بنتی ہے اور انسانیات کے دائرے میں مداخلت بیجا کرتی ہے، کوئی بہت بڑی کمزوری



نہیں۔ انبیات کے اگر وسیع معنی لئے جائیں تو یہ انسان پر بحیثیت اس کے بحث کرتی ہے کہ یہ ایک نوع حیوانی ہے۔ اس وسیع علم میں بہت سے مخصوص انبیاتی علوم ہیں کہ جن میں سے کوئی بھی اس وسیع تر علم یا ایک دوسرے سے متمیز نہیں کئے جاسکتے۔ علم الاقوام علم گوین اُجرام انسانی اور علم وظائف الاعضاء ان علوم کی مثالیں ہیں۔ نفسیات انسانی علوم کی اسی جماعت کی رکن ہے۔ یہ انبیات کے وسیع تر علم سے اس طرح متمیز کی جاسکتی ہے کہ یہ انسان پر بحیثیت ایک نوع منجملہ دیگر انواع کے بحث نہیں کرتی بلکہ یہ انسان کے مخصوص انسانی پہلو کا مطالعہ کرتی ہے۔ اب ہر شخص کو معلوم ہے کہ انسان دیگر حیوانات سے اپنے ذہنی قوا کی بدولت ممتاز ہے۔ لہذا نفسیات کی اس تعریف پر کیوں نہ قناعت کی جائے (جیسا کہ بعض متقدمین معترضین کرتے تھے) کہ یہ ذہن کا علم ہے یا یہ کہ یہ ذہن انسانی کا علم ہے یا پھر یہ کہ یہ اس ذہن کا علم ہے جو نوع انسانی میں ظاہر ہوتا ہے؛ لیکن اس تعریف پر بہت سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ اول ”ذہن“ ایک مبہم لفظ ہے جو خود تعریف طلب ہے۔ اس لفظ کی تعریف اس طرح نہیں ہو سکتی کہ ہم مختلف ذہنوں کی طرف اشارہ کریں اور کہیں ”یہ اور یہ اور یہ“ وہ چیز ہے جس کو میں ایک ذہن کو مانتا ہوں؛ اگرچہ الفاظ ”ذہن“ اور ”ذہنی“ روزمرہ استعمال میں آتے ہیں لیکن ”ذہن“ یا ”ایک ذہن“ کے مفہوم کی توضیح اور اس کے تصور کی تشکیل صرف تدریجی اور طویل مطالعے سے ہو سکتی ہے۔ دوم۔ نفسیات کے علاوہ ذہن کے اور علوم بھی ہیں مثلاً منطق، مابعد الطبیعیات، علمیات اور دینیات۔ یہ سب علوم ذہن یا اذہان کے متعلق معلومات بہم پہنچانے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

جن لوگوں نے نفسیات کو ذہن کا علم کہنے پر قناعت کی ہے انہوں نے فطرت انسانی کو دو بالکل مختلف اشیاء یا عناصر یعنی ذہن و جسم کا مجموعہ سمجھا ہے لیکن یہ ایک مفروضہ ہے جس کی صحت بہت مشتبہ ہے۔ اکثر فلاسفہ اور علوم جدیدہ کے اکثر قایدین نے اس میں نہ صرف شبہ کیا ہے بلکہ نہایت وثوق کے ساتھ اس کی تردید بھی کی ہے، اور اگر ہم اس مفروضے کو ثابت شدہ بھی سمجھیں تب بھی ہم کو اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ جسم اور ذہن میں وفات اور تعلق کے ساتھ تمیز کرنا ناممکن ہے۔ اسی طرح جسم کے اعمال اور جسم میں یا جسم

کی مدد سے پیدا ہونے والے ذہن کے مظاہر میں بھی تفریق محال ہے۔

## نفسیات تین قسموں کے مشاہدات پر مبنی ہے: مطالعہ باطن

دقت یہ ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی اپنے ذہن کے سوا کسی اور ذہن سے ذاتی یا مادہ واسطہ واقفیت نہیں رکھتا۔ ہم میں اسے ہر ایک لذت دالم اور مختلف جذبات کا تجربہ کرتا ہے، غم اور کوشش کرتا ہے، گوشہ واقعات کو یاد رکھتا ہے اور آئندہ کا متوقع رہتا ہے اور اپنے اعمال و افعال کے متعلق فیصلہ کرتا ہے۔ اور یہ متفق علیہ ہے کہ یہ تمام تجربات اس کے ذہن یا اس کے ذہنی ملکات کے مظاہر ہیں۔ اس طرح کے تجربات پر غور کرنے سے ایک شخص ایک خیال قایم کر سکتا ہے کہ اس کا ذہن کیا کرتا اور کیا کر سکتا ہے۔ پھر اپنے ان تجربات کا ادواروں کے بیانات سے مقابلہ کرنے سے وہ معلوم کرتا ہے کہ ایسے ہی حالات میں اس کو بھی ایسے ہی تجربات حاصل ہوتے ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ان کے اذہان خود اس کے اپنے ذہن سے مختلف نہیں۔ خود اپنے تجربہ کے تنوعات کا یہ مشاہدہ مطالعہ باطن ہے۔ ہر ذی عقل ایک حد تک اپنے تجربات کو معلوم اور ذہن میں محفوظ کرتا ہے اور کر سکتا ہے۔ پھر بہت کم لوگ ایسے ہیں جو بعض اوقات اپنے تجربات کو الفاظ میں بیان نہیں کرتے یا اس پر غور نہیں کرتے یا اپنے دوستوں سے اس کے متعلق بحث نہیں کرتے۔ جب یہ مطالعہ باطن، تفکر اور تجربات کے بیانات کا تبادلہ اور ان تجربات کے متعلق اظہار خیال یا قاعدہ طور پر ہوتا ہے تو یہ عمل نفسیات کے بڑے طریقوں میں سے ایک طریقہ بن جاتا ہے۔ بدلتا ہے تو یہ طریقہ مسلم رہا، بلکہ اکثر تو اسے نفسیاتی مطالعہ کا واحد عملی طریقہ اور ذہن کے متعلق معلومات حاصل کرنے کا تہنہ جاننا اور کامیاب راستہ کہا گیا۔ گزشتہ نصف صدی میں تو اس طرز مطالعہ کو باقاعدہ اور باضابطہ اختیارات کی مدد سے اور بھی زیادہ ترقی دی گئی ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے کسی خاص قسم کے تجربے کو معلوم اور اس کو بیان کرنے کا خواہشمند ہوتا ہے تو وہ بجائے اس کے کہ اس وقت کا انتظار کرے جب یہ تجربہ طبعاً اور از خود پیدا ہو، قصداً ایسے حالات کو جمع اور مرتب کرتا ہے جن میں اس قسم کے تجربے کا پیدا ہونا ممکن ہے۔ اب وہ اس کا متوقع رہتا ہے اس کو معلوم کرتا ہے اور بااحتیاط اس کو بیان کر دیتا ہے۔ ایک عمل ہر طرح کے سوز و دل و مناسب

آلات اور ماہرہ و کاروں کی مدد سے مطالعہ باطن کو اور ترقی دی جاسکتی ہے، اور اس کے نتائج کو امداد زیادہ صحت کے ساتھ تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یہ نفسیات کی اس شاخ کے کام کا بہت بڑا حصہ ہے جس کو اختباری نفسیات کہتے ہیں اگرچہ یہ ”نفسیات اختباری“ کے مساوی نہیں۔ لیکن اختباری مطالعہ باطن بدہمت بہت محدود ہے۔ اکثر اہم اور دلچسپ تجربات مثلاً رنج یا سدرت خوف یا اخلاقی کشمکش اس طرح حسب مرضی پیدا نہیں کئے جاسکتے۔ ان کو بہت ہی خفیف درجے تک پیدا کرنا ممکن ہوتا ہے۔ پھر بہت ہی موافق حالات میں اپنے واضح خواہم تجربات کا مطالعہ باطن مشکل ہوتا ہے کیونکہ بحیثیت محض شاہدین کے ہم اولاً عالم خارجی کے ان واقعات میں دخیل رہتے ہیں جن میں کہ ہم حصہ لے رہے ہیں اس کے علاوہ خود مطالعہ باطن کا فعل ان تجربات کو ایک حد تک بدل دیتا ہے جن کا ہم شاہد اور جن کو ہم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس طرح مطالعہ باطن میں چار اقسام ایک حد تک قوت ہو جاتا ہے۔

ایک اور کڑی شکل اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم مطالعہ باطن کے نتائج کے متعلق اوروں کے ساتھ تبادلہ خیالات کرتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ جس زبان میں ہم اپنے تجربات کو اوروں کے سامنے بیان کرتے ہیں بغیر موزوں اور ناقص ہوتی ہے۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ زبان میں ترقی صرف اس وجہ سے ہوئی ہے کہ ہم مادی اشیاء اور واقعات کو بیان کر سکیں۔ لیکن یہ غلط ہے۔ یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہوگا کہ زبان دراصل اپنے تجربات کی اطلاع دہی اور ان کو بیان کرنے کا ایک ذریعہ تھی اور یہ کہ اس کے تمام ارتقا کے اثناء میں اس کا یہی وظیفہ بہت اہم رہا۔ لیکن اس وظیفے کے لحاظ سے زبان ایک بہت ہی ناموزوں آلہ رہی ہے اگرچہ ماہرین نفسیات اور ادیبوں نے اس کو زیادہ باقاعدہ چست اور موثر بنانے کی سر توڑ کوشش کی ہے۔ عالم مادی کی اشیاء اور واقعات کے بیان اور ان پر بحث کرنے کے لئے تو زبان بہت کامیاب ہو چکی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اشیاء اور واقعات کے متعلق ہم سب کی موجودہ اور آئندہ واقفیت ایک ہی قسم کی ہے۔ اس مقصد کے لئے زبان کی کامیابی اس علم اور واقفیت (جو بالعموم اشخاص کو حاصل ہوتا ہے) کی جو ہری شاہدیت کی بہت بڑی خاصیت ہے۔

لیکن اپنے تجربات بیان کرنے کے لحاظ سے زبان اس درجہ تکلیف کبھی نہیں پہنچ سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص کو خود اپنے تجربات سے ایک خاص قسم

کی یعنی بلا واسطہ واقفیت ہوتی ہے، اور دوسروں کے تجربات سے دوسری قسم کی یعنی بالواسطہ واقفیت لیکن یہاں بھی ہم زبان کی مدد سے اپنے تجربات کے بیانات کو اوروں کو سمجھا دینے میں ایک حد تک کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اس واقعہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہم میں سے ایک کے تجربات دوسرے کے تجربات سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہوتے بلکہ ان میں بہت زیادہ اشتراک ہوتا ہے۔ تجربہ کے بیان کرنے کی اکثر مثالوں میں زبان تقریباً اتنی ہی کامیاب رہتی ہے جتنی کہ خارجی واقعہ کے بیان کرنے میں۔ اگر میں کہوں کہ ”میں نے ابھی اس پہاڑی پر سے پانہ طلوع ہوتے دیکھا ہے“ تو سننے والا شخص میرے اس بیان کو اسی طرح آسانی اور یقین کے ساتھ سمجھ لیتا ہے جیسا کہ میرے اس بیان کو کہ ”چاند ابھی پہاڑی پر طلوع ہوا ہے“ لیکن مقدم الذکر جملے میں میں اپنا تجربہ بیان کر رہا ہوں جس کے متعلق سننے والے کو صرف میرے الفاظ کے واسطے واقفیت ہو سکتی ہے۔ اس کے برخلاف موخر الذکر جملہ ایک خارجی واقعہ بیان کرتا ہے جس کے متعلق سننے والے کو بھی ایسا ہی علم ہو سکتا ہے جیسا کہ مجھ کو ہو رہا ہے اور جس کی وہ مختلف طریقوں سے تصدیق کر سکتا ہے۔ یا فرض کرو کہ میں کہتا ہوں کہ ”مجھے بہت افسوس ہے“ یہاں (اگر میں سچ بول رہا ہوں تو) ایسا واقعہ بیان کر رہا ہوں جس سے سننے والے کو براہ راست اتنی واقفیت نہیں ہوتی جتنی کہ مجھے ہے۔ تاہم سننے والا جانتا ہے کہ میرا مطلب کیا ہے، اور وہ اسی کے مطابق اپنے افعال میں تغیر کر لیتا ہے۔ اگر ”افسوس“ کی بجائے میں کوئی اور لفظ استعمال کرتا اور کہتا کہ ”میں بھوکا ہوں“ یا ”تھکا ہوا ہوں“ یا ”خفا ہوں“ یا ”فکر مند ہوں“ یا ”خوف زدہ ہوں“ وغیرہ تو سننے والا اسی وثوق کے ساتھ میرے مفہوم کو بیان کر سکتا ہے۔ اس وثوق کی تصدیق اس کامیابی سے ہوتی ہے جس سے کہ ہم زبان کو اوروں کے متاثر کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

ملہ یہ بیان بعض کے نزدیک متنازع خیال ہے اس عقیدہ کی تائید میں کچھ شہادت موجود ہے کہ ایک شخص الف بعض اوقات دوسرے شخص ب کے خیالات یا حیات سے زیادہ براہ راست طور پر واقف یا ان سے متاثر ہو سکتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس بات کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ب جسمانی اعمال یا فطری علامات کے ذریعہ اپنے خیالات یا حیات کا اظہار کرے اور الف اپنے حواس کی مدد سے ان اعمال یا علامات کا اورا کرے۔ اس نامعلوم مذید سے خیالات و حسیات کی اطلاع دہی ”پوراشری“ Telepathy کہلاتی ہے، لیکن اس کی حقیقت اب تک ثابت شدہ نہیں سمجھی جاتی (مستف)

## تجربے کے اسباب کا مشاہدہ اور ان کا بیان

مختصر یہ کہ مطالعہ باطن کے طریق کی اپنی مضموم مشکلات اور حدود ہیں۔ لیکن باوصف ان کے یہ اصناف تجربے کے عمومی بیان تک پہنچ سکتا ہے۔ یہ اس طرح سے نفسیات کے علم کے ایک خاص درجہ کو حاصل کر سکتا تھا اور یہ درجہ اس نے حاصل کیا بھی ہماری ادبیائی مطلقانی درجہ سے پہلو علم کے ارتقا کا پہلا درجہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن یہ درجہ بھی صرف ان حالات و اسباب کو نگاہ میں رکھنے سے حاصل ہوا جن کے زیر اثر ہم کو وہ تجربات حاصل ہوتے تھے جن کو ہم کم و بیش کا سیابی کے ساتھ الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان حالات و اسباب کو نگاہ میں رکھنے اور ان کی طرف اشارہ کرنے ہی سے ہم ان الفاظ کے مشترک استعمال و تفہیم تک پہنچتے ہیں جن کے ذریعہ ہم اپنے تجربات کو بیان کیا کرتے ہیں چنانچہ ہم معلوم کرتے ہیں کہ ”گرم“ ایک مناسب لفظ ہے اس تجربے کو بیان کرنے کے لیے جو آگ کے قریب جانے سے ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ ”جلن“ نہایت سمیت کے ساتھ اس تجربہ کو بیان کرتا ہے جب آگ ہمارے کسی عضو کو چھوتی ہے۔ ”سکان“ اس حالت کا صحیح بیان ہے جو بہت دیر کام کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ دقت علی ہذا۔ ان اسباب و حالات میں سے بعض تو عالم خارجی کے واقعات ہیں اور بعض تجربے کے واقعات۔ اب مختلف اصناف تجربے کے اسباب و حالات کو اس طرح باقاعدہ طور پر معلوم کر لینے سے چند تجربی قواعد وضع کرنا ممکن ہو جاتا ہے اور یہ قواعد بیانی نفسیات (جن تک محض مطالعہ باطن لے جاتا ہے) کو تشریحی نفسیات کے درجہ پر ترقی دیتے ہیں اُحد اس ترقی کے اثرات بھی بہت اچھے ہوئے۔

## کردار کا مشاہدہ اور اس کا بیان

مشاہدے کی ایک تیسری بڑی صنف ہم کو اپنے تجربے کو اور زیادہ سمجھنے کے قابل بناتی

ہے اور اسی کے ساتھ ایک اور مجموعہ مسائل کا باعث ہوتی ہے۔ یہ خود اپنے اور دیگر اشخاص کے افعال یا کردار کا مشاہدہ ہے۔ کسی شخص کے فعل یا کردار سے ہماری مراد ہر وہ حرکت اور جسمانی حالت کا ہر وہ قابل مشاہدہ تغیر ہے جس سے اس کے تجربے کا اظہار ہوتا ہے۔ ہم خود اپنے کردار کے مشاہدے سے معلوم کر لیتے ہیں کہ ہمارے اعضاء، چہرے، گلے اور سینے کی حرکات، اور دیگر جسمانی تغیرات، مثلاً پسینہ آنا، آنسو بہنا وغیرہ، کم و بیش باضابطہ طور پر ہمارے خاص خاص تجربات کے ساتھ، یا ان کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ پھر دیگر اشخاص کے مشاہدات اور ان کے ساتھ کے تجربات کے متعلق ان کے بیانات، یہ دونوں کر ہم کو چند ایسے عام قواعد وضع کرنے کے قابل بناتے ہیں، جن میں ہم تجربہ کی اصناف اور جسمانی اظہار یا کردار کی اصناف کا لزوم یا ربط بیان کر سکتے ہیں۔ عام مشاہدے نے روزمرہ گفتگو میں ششون تجربہ اور ششون کردار کے لزوم کے متعلق اسی قسم کے چند تجربی قواعد شامل کئے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہر شخص ان قواعد اور خود اپنے مشاہدات کی بدولت بغیر خاص مطالعہ کے ششون کردار کی بحیثیت مظاہر تجربات، تاویل کرنے میں ایک حد تک ہمارے حاصل کر لیتا ہے۔

## عامیاناہ اور ادبی نفسیات

نہ کورہ بالا تین قسموں کے مشاہدات، یعنی (۱) مطالعہ باطن یا خود اپنے تجربات کا مطالعہ، (۲) تجربات کے اسباب و شرائط کا مشاہدہ، اور (۳) مظاہر تجربات کا مشاہدہ خاصی کامیابی کے ساتھ ہر شخص کرتا ہے۔ ہماری روزمرہ گفتگو میں اکثر جملے اس قسم کے ہیں جو ان مشاہدات پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ جملے گویا عامیاناہ نفسیات سے تعلق رکھتے ہیں جس کو ہم زبان کا استعمال سیکھنے میں لامحالہ حاصل کر لیتے ہیں۔ جب تک کہ ہم نفسیات کا باقاعدہ مطالعہ نہیں کرتے، اس وقت تک ہم ان جملوں کا استعمال کرتے ہیں اور ان کو کم و بیش بلاچوں و چراغ تسلیم کر لیتے ہیں۔ روزمرہ گفتگو کے ایسے جملے اکثر کم و بیش صحیح ہوتے ہیں کیونکہ وہ کئی فلسفوں کے تجربے کا خلاصہ ہوتے ہیں۔ لیکن عامیاناہ نفسیات کے اکثر الفاظ اس قدر محکوک بہم اور غیر معین ہوتے ہیں کہ ان کے

ذریعہ کسی واضح بیان کا مرتب کرنا یا صاف معنوں کی اطلاع دینا بہت دشوار ہے۔ ادبیات کی تمام سحر کاری کا انحصار اس بات پر ہے کہ یہ عامیانہ نفسیات کے الفاظ اور جملوں کو لاکر ایک بات کو عام شخص کی عام گفتگو کے مقابلہ میں زیادہ موثر طریقے سے بیان کرتی ہے۔ اسی وجہ سے علم ادب اور علم انشا کی ترقی نے روزمرہ گفتگو کی نفسیات کو نکھارا ہے۔ اب تعلیم یافتہ شخص سے بالعموم ہم وہ شخص مراد لیتے ہیں جس نے اس دقیق تر اور موثر ادبی نفسیات کی داد دینا اور اس کو استعمال کرنا، سیکھ لیا ہے۔ جن لوگوں کی تعلیم زیادہ تر ادبی ہوئی ہے اور جن لوگوں نے اس دقیق تر ادبی نفسیات کی قدر کرنا اور اس کو استعمال کرنا سیکھ لیا ہے وہ اس خیال کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ نفسیات کی صرف یہی صورت مفید ہے اور یہ کہ واقعات تجربہ پر باقاعدہ بحث کرنے، یا ایک سائنٹفک نفسیات کو پیدا کرنے کی کوشش ہی غلط اور بے کار ہے۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں۔ ادبی اور سائنٹفک نفسیات میں کسی مغایرت کی نہ ضرورت ہے، اور نہ یہ مغایرت ہونی چاہئے۔ اب آئندہ ہر جگہ میں ”نفسیات“ اور ماہر نفسیات کی اصطلاحات کو سائنٹفک نفسیات کے ظاہر کرنے کے لئے استعمال کروں گا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ میں کسی طرح ان کمالات کا منکر ہوں جو شعراء، سوانح نگاروں اور فسانہ نویسوں نے اس میدان میں کسب کئے ہیں۔ ایک عقلمند ماہر نفسیات ادبیات کو تجربہ انسانی کے معلومات کا ایک زبردست ذخیرہ سمجھیں گا اور جو کچھ وہ اس سے حاصل کر سکتا ہے اس کو حاصل کرنے میں دریغ نہ کرے گا۔

## سائنٹفک نفسیات کا انحراف

مدت تک تو فطرت انسانی اور تجربہ انسانی کے ادبی اور سائنٹفک مطالعے میں بہت زیادہ فرق نہ تھا لیکن دیگر طبعی علوم کے زیر اثر نفسیات کا مطالعہ بھی زیادہ باقاعدہ طور پر اور خود نفسیات کی خاطر کیا جانے لگا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ عامیانہ اور ادبی روایات سے بعید تر ہوتی گئی یہاں تک کہ ان میں کلی مغایرت پیدا ہو گئی۔ لیکن مغایرت کا یہ میلان شاید بالکل نہ تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ماہر نفسیات نے عام گفتگو کے الفاظ کی تخصیص اور ان کو معنی دینے کی کوشش کی انہوں نے تجربے کی صحیح تعلیمات اور توجیہات کی کوشش میں قیاسات

و نظریات قاعیم کئے جیسا کہ دیگر لمعی علوم میں ہوتا چلا آ رہا تھا۔ لہذا ضروری تھا کہ تجربے کے متعلق ان کے بیانات اور ان کے مشاہدات ان نظریات کے مطابق مسخ یا تغیر ہو جائیں اس وجہ سے کہ بہترین نظریات تو حقیقت کے قریب قریب ہوتے ہیں اور بدترین مگر اہ کن عا میا نہ اور ادبی روایات سے مخرف ہونے کا نفسیات کا میلان انیسویں صدی کے آخر کے قریب ختم ہوا جب اس کے دکھانے اس کو اس قدر مصنوعی بنا دیا کہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان کی تصانیف کو فطرت انسانی یا تجربہ انسانی اور عملی زندگی سے کوئی تعلق ہی نہیں بعض ماہرین نفسیات کے نزدیک تو یہ اس بات کی شہادت تھی کہ ان کا علم ابھی بہت خام اور غیر نشیجی بخش حالت میں ہے کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ نفسیات کا حقیقی مقصد یہ ہے کہ ہم انسانی تجربے اور کردار کو بہتر طریقے سے سمجھیں لگتے اور اس طرح اس تجربہ اور کردار کو بہتر طور پر منضبط کر سکیں۔ ان لوگوں کے نزدیک اسی مقصد کا ترقی پذیر تحقق نفسیات کے وجود کو جائز ٹھہراتا ہے۔ لیکن اوروں نے زیادہ بلند پروازی کی اور اس اعتراض کا کہ نفسیات ایک بے کار اور فاصلتہ علمی مشغلہ ہے یہ جواب دیا کہ نفسیات اس سے زیادہ کا دعویٰ بھی نہیں کرتی اور یہ کہ اس کو حقیقی زندگی سے نہ کوئی تعلق ہو سکتا ہے نہ اس تعلق کو پیدا کرنے کی اس کو تمنا کرنی چاہیے ان کے نزدیک یہ ایک کھیل ہے جو سلسلہ قواعد و قوانین کے مطابق کھیلا جاتا ہے اور اس کے وجود کے جواز کے لئے صرف وہ لطف اندوزی اور تیز فہمی کافی ہے جو اس کھیل کا نتیجہ ہوتی ہے۔

## نفسیات کے اطلاقات اس کو صحت کی طرف لاتے ہیں

لیکن نفسیات اس درجہ پر بہت دنوں تک نہ رہی۔ حقیقی معنوں میں سائنٹفک کونفیات کے ممتاز ترین ماہرین میں سے ایک نے جس نے اپنے اصول کے مطابق اور اس حقیقی معنوں میں بے کار نفسیات (میں کو خود اسی نے پیدا کیا تھا) کی پیمائش کے لئے بہت مدت بعد کتابوں کا ایک سلسلہ شائع کیا جس میں اس نے حیات پر نفسیات کا اطلاق کرنے کی کوشش کی۔ اب چونکہ یہ کتابیں مفید ثابت ہوئیں اس لئے ان ہی سے ”بے کار نفسیات“ کے عقیدہ کی قطعی تردید ہو گئی۔ غلط نظریہ سے اس طرح عملی کوشش کی طرف آنے سے اس خود اپنی تردید کرنے والے مصنف



نے اس وقت نفسیات کی حالت اور ترقی کو واضح کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک غیر جانبدار محقق اس نام نہاد علم کے متعلق کہہ سکتا تھا کہ یہ مذکورہ بالا تین قسموں کے مشاہدات کا مجموعہ ہے جس میں نظریات کا گھول مل گیا ہے اور جو ان نظریات کی وجہ سے مسخ ہو گیا ہے۔

تاہم اب یہ عملی اشخاص کے لئے بھی واضح ہونا شروع ہو گیا تھا کہ واقعات کا یہ گھول مل جس کو مختلف متضاد مختلف اور خود اپنی تردید کرنے والے نظریوں کی صورت میں بیان کرتے ہیں اگرچہ ”علم“ کے نام کا مستحق نہیں لیکن یہ عملی زندگی کے لئے بہت سی مفید چیزیں پیش کرتا ہے۔ دیکھنا ہر نفسیات مشاہدات جمع کرتے رہے اپنے طریقوں کو درست کرتے رہے اور اپنے نظریوں پر بحث کرتے رہے۔ اس خیال نے ان کی اور بہت افزائی کی کہ ایسے قرائن پیدا ہو گئی ہیں کہ اس محنت شاقہ سے حاصل کیا ہوا علم بہت جلد قدر کے ہاتھوں لیا جانے والا ہے اور اس کا عملی استعمال عنقریب شروع ہونے والا ہے۔ کوئی چیز کامیابی کی طرح کامیاب نہیں ہوتی۔ چنانچہ نفسیات کے ان پہلے کامیاب اطلاقات نے بہت سے متعلمین کو اس میدان میں کھینچ لیا۔ بہتوں کو اس نے ان راستوں کی طرف مائل کیا جن میں پڑ کر وہ عملی مسائل پر براہ راست حملہ کر سکتے ہیں (ہماری مراد عملی نفسیات کے روتوں سے ہے) اور اکثر ان میں اس ہونا علم کے ساتھ دلچسپی پیدا کی۔ ماہرین ادبیات نے بھی اس کی طرف توجہ کرنا شروع کر دیا ہے۔ ان کو اس سے انسانی تجربہ اور کردار کو سمجھنے اور بیان کرنے میں بہت مدد ملی ہے۔ اس طرح نفسیات اب پھر اپنے اصلی میدان میں واپس آرہی ہے۔ ماہر نفسیات پہلے تو اس مہم امید پر کام کرتا تھا کہ وہ اس علم کی خدمت کرنا ہے جو ممکن ہے کہ آئندہ چل کر کسی وقت کو نوع انسانی کے لئے مفید ہونے کی حیثیت سے تسلیم اور قبول کر لیا جائے۔ اب اس واقعہ نے اس کو پریشان کر رکھا ہے کہ مختلف مشاغل کے اشخاص اس سے مدد کے طلبگار ہیں اور بہت سے عملی مسائل میں اس کے سفین احکام اور اس کی رہنمائی کے امیدوار ہیں۔

عوام کہاں پہلے اس علم کی طرف بالکل متوجہ ہی نہ ہوتے تھے کہاں اب اس پر ہتائی بھروسہ کرنے لگے، اور اس سے عملی رہنمائی کے متوقع رہنے لگے۔ اس انقلاب کی وجہ سے اس علم کے باقاعدہ ارتقا میں بڑے بڑے نقائص اور خطرات پیدا ہوئے۔ لیکن انعام یہ انقلاب اس کی ترقی ہی میں مدد ہو گا۔ اب ہم نہایت وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں

کہ نفسیات اور زیادہ ترقی کرے گی یہ علی مطالبات کا زیادہ کمال جواب دیگی اور آہستہ آہستہ فطرت انسانی کے ”شاہ علم“ کی صورت اختیار کرنے گی۔ یہ علم ایسا علم ہوگا جو تمام معارفِ علوم کی وہ بنا جیسا کرے گا جس کے بغیر وہ مدت سے بے اثر پڑے ہیں۔

## قیاسات کا استعمال ضروری ہے

میں نے کہا ہے کہ ماہرینِ نفسیات کے نظریات نے ان کے بیانات کو اپنے رنگ میں رنگا ہے اور ان کے مشاہدات کو مسخ کیا ہے۔ لہذا اب نظریات یا قیاسات کے متعلق ہمارا کیا رویہ ہونا چاہئے؟ کیا ہم ان کو بالکل شہریدہ کر دیں اور قیاسات کے بغیر ہی ایک علم کی عمارت کھڑی کر لیں؟ لیکن اگر ہم ہمیشہ خاصۃً بیانی نفسیات کی سطح ہی پر رہنا منظور کریں، تب بھی یہ ناممکن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیان کرنے کے لئے ہم کو عام اور مجرد حدود استعمال کرنا پڑتی ہیں اور اس قسم کا ہر لفظ ایک نظریہ یا قیاس پر دلالت کرتا ہے۔ بیان میں ہم کو ایک چیز کو مشابہہ چیز کے ساتھ رکھنا پڑتا ہے اور جو لفظ کہ مشابہہ عروضات فکر (منفکورات) کی تعبیر کرتا ہے وہ اس قیاس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ یہ اشیاء اس حد تک مشترک الماحضت ہیں کہ ہم ان کو اپنے موجودہ مقصد کے لئے مشابہہ سمجھنے کے مجاز ہیں۔ اس قسم کے اصطلاحی قیاسات کا استعمال ہر علم کرتا ہے اور ان کا کامیاب استعمال ہی ان کا ثبوت بن جاتا ہے۔ ان کے بغیر نہ صرف علم بلکہ تمام معقول گفتگو ناممکن ہوتی ہے یہ گفتگو فطرتِ انسانی کے متعلق ہو یا کسی مسئلہ کے متعلق۔ تجربہ اس کے اسباب اور اس کے مظاہر کی بحث بالضرورت اس قسم کے اصطلاحی قیاسات کا استعمال کرتی ہے۔ لیکن یہ سوال اب بھی باقی ہے کہ کیا ہم کو جدا مکان قیاسات کے استعمال کو محدود کر دینا چاہئے؟ یا کیا یہ منسید ہوگا کہ ضرورت دے ضرورت جان بوجھ کر قیاسات وضع اور استعمال کریں اور یہ قیاسات بلا دلیل ہوں اور مقصد ان سے صرف ان واقعات کی توجیہ ہو جن کو ہم بیان کر رہے ہیں؟ یہاں مصنفین مختلف آلا رہے ہیں۔ بعض کو قیاسات کے نام سے خوشی ہوتی ہے۔ یہ ان کو ہر علم میں ممنوع قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ ان کی جو حالت اور اپنے علم کا محض دکھلاوا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ عام حدود کے استعمال میں قیاسات ناگزیر ہوتے ہیں اور زیادہ دور رس اور زیادہ ارادی طور پر گھڑے ہوئے قیاسات (جن کو بالعموم تشریحی کہ کر تمیز کیا جاتا ہے) بھی درحقیقت ان سے مختلف نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیان اور توجیہ اصل میں دو اعمال نہیں توجیہ ایک بیان ہے جن میں سادہ بیان کی نسبت زیادہ عام اور مجرد اصطلاحات و حدود استعمال کی جاتی ہیں۔ ان قیاسات کے وضع و استعمال کرنے میں بڑی ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اس سے واقف ہوں کہ ہم کیا کر رہے ہیں۔ جب ضرورت ان کو بدلنے یا ترک کرنے کے لئے بھی ہم کو ہر وقت تیار رہنا چاہئے۔ اگر ہم یہ طریقہ اختیار کر لیں تو قیاسات انکشافات میں مدد ہوتے ہیں اور اگر یہ سوچ سمجھ کر وضع کئے گئے ہیں تو ان سے بیان میں سادگی اور توجیہ میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔

## بعض تاریخی قیاسات

جب نفسیات نے بحیثیت علم اپنے آپ کو عاویا نہ اور ادبی روایات سے علیحدہ کرنا شروع کیا ہے تو اس کا وقتی بالکل سادہ اور صاف نہ تھا۔ اس کو صرف یہی نہ کرنا پڑا کہ عام گفتگو کے اصطلاحی قیاسات پر نظر ثانی اور ان کو استعمال کرے۔ اس کو ان روایات میں بعض دور رس یا تشریحی قسم کے قیاسات سے جو علم کے لئے تو بہت مبہم اور بے دھنکے تھے، لیکن جو اس قدر مضبوطی کے ساتھ قائم ہو چکے تھے کہ ان کے اثر سے محفوظ رہنا بہت دشوار تھا۔ خود نفسیات کے علم کا نام ہی اس قسم کے ایک قیاس کو شامل ہے اس وجہ سے کہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ علم روح یا نفس پر بحث کرتا ہے اور عمر صہ دراز تک تو فلاسفہ کا خیال تھا کہ یہ روح یا نفس ایک حیاتی عنصر ہے جو ہر جسم انسانی میں مین ہے اور اس جسم کو جاندار بناتا ہے اور کسی طرح سے ہر فرد کا تجربہ کی بنیاد ہے۔ ان قیاسات میں سے اکثر کو کشاہیر مصنفین نے رواج دیا یا ان کو فلاسفہ نے ترقی دی جن کی سند پر یہ عام اور ادبی روایات میں اور زیادہ مضبوطی کے ساتھ قائم ہو گئے۔ تقریباً ہر ماہر نفسیات ایسے قیاسات استعمال کرتا ہے جو اپنی تاریخ رکھتے ہیں۔ خرابی اس سے یہ پڑتی ہے کہ ماہرین اس بات پر متفق نہیں کہ ان میں سے کون سے بہتر ہیں۔ اس سے بھی زیادہ خرابی یہ ہے کہ بعض ان کو اذعان و تحکم کے ساتھ قبول

کرتے ہیں اپنی نفسیات کو ان ہی کے مطابق ڈھالتے ہیں اور نفسیات کی ان تمام صورتوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں جو اور مختلف قیاسات پر مبنی ہیں۔ لیکن متباین قیاسات کو قبول کرنے سے بتائیں آراء کا پیدا ہونا نفسیات کے ساتھ مخصوص نہیں چنانچہ طبیعیات میں بعض ماہرین ہیں کہ ایٹم کو تسلیم کرتے ہیں بعض اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ بعض اطلاقی زمان و مکان کو مانتے ہیں بعض نہیں مانتے۔ بعض تعلیل تو انائی اور قوت کے قیاسات کو استعمال کرتے ہیں اور بعض نے ان کو بے کار موانع سمجھ کر ترک کر دیا ہے۔ لہذا ایسے ہی اختلافات کی وجہ سے نفسیات عیناک نہیں ہو جاتی اور نہ اس وجہ سے اس کو مایوس کن یا بُری حالت میں فرض کیا جاسکتا ہے۔

اب ہم ان متباہد اصنافِ نفسیات پر غور کریں گے جو قیاسات کے استعمال کے متعلق مختلف آراء سے پیدا ہوتی ہیں۔

## خاص تجربہ کی نفسیات

جو لوگ کہ قیاسات کے استعمال کو محدود کرتے ہیں وہ نہایت سختی کے ساتھ تجربہ کو صرف تجربہ کے الفاظ میں بیان کرنے اور صرف تجربہ کی اصطلاحات کے ذریعہ تجربہ کی توجیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ لوگ گویا فلاسفہ میں سے خاص تصور یہ کے ساتھی ہیں جن کے لئے صرف تجربہ حقیقی ہے اور جو چیز کہ موجود ہے یا حقیقی ہے وہ تجربہ ہے۔ یہ لوگ نفسیات کی اس تعریف کی طرف مایل ہوتے ہیں کہ یہ فردی تجربہ یا خاص تجربہ کا علم ہے۔ اس تعریف سے جو مابعد الطبیعیاتی عقیدہ بول ہوتا ہے اس کی ناقابل حل مشکلات سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی اس قسم کی نفسیات کے متعلق نہایت وثوق سے کہا جاتا ہے کہ یہ اپنے اس خود انکاری قانون سے اپنے آپ کو بے ثری کی طرف لے جاتی ہے۔

## روحی نفسیات اور قوائی نفسیات

قدیم نفسیات روح کو مانتی تھی۔ اس کا بڑا کام یہ تھا کہ روح کے مختلف

وظائف میں تمیز کرے، اور جسم کے مختلف حصول میں ان وظائف کے مستقرات کو معلوم کرے۔ زمانہ حال میں اس نفسیات نے وہ صورت اختیار کی جس کو بالعموم ”قوائی نفسیات“ کہتے ہیں۔ یہ نفسیات روح یا روح کے ایک حصے جس کو یزہن کا نام دے کر تمیز کرتی تھی، اسکی فعلیت یا اس کا تعلیم سمجھتی تھی یا یہ ”یہن“ کو روح کے سم معنی کہتی تھی، اور تجربے کی بڑی بڑی قسموں میں سے ہر قسم کے تجربات، مثلاً یاد کرنے، خواہش کرنے، علم لگانے، مقابلہ کرنے، کو یہ ایک قوت کی کا ذیلی کا نتیجہ خیال کرتی تھی۔ ان قواؤں میں سے ہر ایک قوت کو یزہن یا روح کی قوت، اور ایک مانجی قیاس تھی۔ قوائی نفسیات نے بہت دنوں تک حکومت کی، اور انیسویں صدی کے اوائل میں تو قواؤ عقلیہ اور ان کے مراکز کے علم نے اس میں دوبارہ جان ڈالی۔ اس علم کی تعلیم یہ تھی کہ ہر قوت کا دماغ کے ایک مخصوص حصہ میں مستقر ہے۔ لیکن اب قوائی نفسیات کی قدیم اوجیدہ دونوں صورتیں منسوخ ہیں۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ایک ایسی روح، یا ایسے ذہن کا تشکیل ہمارے لئے ناگزیر ہے جو بعض اساسی ترین قواؤں سے بہرہ ور ہے، تب بھی ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ مفروضہ ہم کو بہت دور تک نہیں لے جاسکتا، اور یہ کہ قوا کی تعداد میں اضافہ کرنا، اور ہر صنف تجربہ کو اس قوت کی کار فرمائی کی طرف منسوب کرنا ایک لامحاصل طرز عمل ہے۔

## تصورات کی نفسیات

”نظریہ تصورات قوائی نفسیات کا ایک زبردست رقیب تھا۔ اس نظریہ نے فلسفہ اور نفسیات دونوں میں بہت با اثر زمانہ گزارا ہے، اور اگرچہ اب تک کوئی بھی اسکو عظیم الشنا قض اور معقول نہیں بنا سکا، تاہم اس کا اثر اب بھی باقی ہے۔ اس نے عام ادبی اور نفسیاتی روایات میں اس طرح مضبوطی کے ساتھ جڑ پکڑی ہے کہ نفسیات کی تمام اصطلاحات میں سے ”تصور“ کی اصطلاح سب سے زیادہ کثیر الاستعمال ہے، اور بہت کم ماہرین نفسیات ہیں جو اس کو ترک کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں، باوجود

اس کے کہ اس نظریہ کے قابل نہیں جو اس سے مدلول ہوتا ہے۔ افلاطون کے نظریہ تصورات (امثال) میں ہر تصور (مثال) ایک صنف اشیا کا مافوق فطرت نمونہ تھا اور یہ تمام تصورات (امثال) ایک دور دراز اور غیر ممکن الوصول مقام پر موجود تھے۔ لیکن بعد میں "تصورات" ذہن میں لائے گئے اور ان کی حیثیت بدل گئی۔ زمانہ حال کی نفسیات میں "تصورات" کے اس نئے طریقہ کی تمام ذرا ہی جان لاگ پر عاید ہوتی ہے۔ اس نے تصور کی تعریف اس طرح کی کہ ہر وہ چیز تصور ہے جس کے متعلق انسان فکر کرتا ہے اور چونکہ لاگ عالم طبعی کے متعلق عوام الناس کے اس خیال کو تسلیم کرتا تھا کہ مادی اشیا ہمارے ذہنوں سے علیحدہ وجود رکھتی ہیں اس لئے بظاہر اس تعریف کے مطابق مادی اشیا "تصورات" کے ہم معنی بن گئیں۔ لیکن لاگ کی آئینہ بحث سے معلوم ہونے لگا کہ "تصورات" کسی طریقے سے ذہن کے اندر اور ذہن کا ایک حصہ ہیں۔ تیز فہم اور ژرف نگاہ شب بولے نے لاگ کے اس تناقض کی گرفت کر لی اور بتایا کہ اگر تمام وہ چیزیں جن کے متعلق ہم فکر کرتے ہیں "تصورات" ہیں اور "تصورات" ذہن میں یا ذہن کا حصہ ہیں تو تمام وہ چیزیں جن کے متعلق ہم فکر کرتے ہیں ذہن میں یا ذہن کا حصہ ہیں۔ لہذا تمام وہ چیزیں جن کے متعلق ہم کو کوئی خیال آسکتا ہے یا علم ہو سکتا ہے ذہنی چیزیں ہیں۔ اس طریق سے اس نے ایک نہر نکالی جس نے بعد میں حل کر تفکر و مثال کے اس متلاطم سمندر کی صورت اختیار کی جس کو "تصوریت جدیدہ" کہتے ہیں۔ ریلوڈھیوم نے بھی "تصورات" کو ذہن کے اندر لے لیا، لیکن ایسا کرنے میں اس نے ان کو خود ذہن کا مترادف بنادیا۔ لاگ کا نظریہ تصورات کا استعمال اس انتہائی عقیدہ اور قوائی نفسیات یعنی "نئے طریقہ تصورات" اور قدیم طریقہ قوائے درمیان صلح کا پیغام تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ قوائے بہرہ ور ذہن کا قیاس برابر استعمال کرتا رہا اور ذہن کی نسبت ہمیشہ وہی کبتار بنا کہ یہ اپنے قوائے کو "تصورات" پر یا ان کے متعلق استعمال کرتا ہے۔ لیکن میوم نے کہا کہ جو کچھ ہم کو راہ راست معلوم ہے وہ "تصورات" (اور "ارتسامات" جو اس کے نزدیک "تصورات" سے بہت زیادہ مختلف نہ تھے) کی ایک رو ہے جس چیز کو ہم

علم افلاطون کے الفاظ کی یہی روایتی تاویل ہے لیکن زمانہ حال میں یہ تاویل شکوک سمجھی جاتی ہے (مصنف علم بہرہ چیز چکر کرنے میں ہم کا سروض ہوتی ہے۔)

ذہن یا روح کہتے ہیں، وہ ایک خالی سٹیج ہے جس کو ہم بلا ضرورت ایک ایسے مقام کی صورت میں موجود فرض کرتے ہیں جس پر ہمارے ”تصورات“ اپنا پارٹ کر چکے ہیں۔ اس وقت سے ”تصورات“ نے نفسیات کے لئے بہت اہمیت حاصل کر لی ہے۔ اب تجربہ ”تصورات“ کی محض ایک رو بن گیا اور تجربہ کی راستہ کی توجیہ ایک ”تصور“ کے دوسرے پر عمل سے کی جانے لگی کسی چیز کے متعلق فکر کرنے کو ”اس کا تصور ہونا“ کہا جانے لگا اور دوسری یا تیسری مرتبہ اس پر فکر کرنا اسی ”تصور“ کو دوبارہ پیدا کرنے کے ہم معنی ہو گیا۔ اب یہ سوال پیدا ہوا کہ پہلی مرتبہ اور دوسری مرتبہ فکر کرنے کے درمیانی وقفہ میں یہ ”تصور“ کہاں رہا؟ اس کے دو جوابات دئے گئے، جو اکثر خلط ملط کئے جاتے ہیں۔ ایک جواب تو یہ تھا کہ ”تصورات“ دو حالتوں میں باقی رہ سکتے ہیں، یعنی شعوری حالت اور غیر شعوری حالت جب میں کسی شے پر غور کر رہا ہوتا ہوں، تو اس کا تصور شعوری حالت میں ہوتا ہے جب میں فکر کرنا بند کر دیتا ہوں، تو یہ ”تصور“ غیر شعوری حالت میں غائب ہو جاتا ہے۔ بعض مصنفین نے دیکھا کہ ”تصور“ اگر کوئی چیز ہے تو یہ بالضرورت تجربہ کا ایک ٹکڑا یا حصہ ہے۔ انہوں نے ”غیر شعوری تصور“ کی اصطلاح کے تناقض کو یہ فرض کر کے مٹانا چاہا کہ اس وقفہ میں یہ غیر شعوری نہیں بلکہ تمت شعوری یا خفیف صورت میں شعوری ہو جاتا ہے۔ اس مسلک کے لئے اب ذہن ”تصورات“ کی ایک سٹیج نہ رہا بلکہ مجموعات ”تصورات“ پر مشتمل ہو گیا اس کے مطابق یہ ”تصورات“ زیادہ تر غیر شعوری یا تحت شعوری ہوتے ہیں لیکن یہ باری باری شعوری حالت میں آتے جاتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ تھا کہ ذہن یعنی وہ سٹیج جس پر یہ ”تصورات“ اپنا پارٹ کرتے ہیں ایک مخزن بھی ہے۔ یہ ایسٹ تو روشن ہے لیکن اس کے نیچے ایک اندھیرا کمرہ ہے جس میں ”تصورات“ کا ذخیرہ رہتا ہے۔ اس اندھیرے کمرے سے یہ باری باری نکل کر روشن سٹیج پر نمایاں ہوتے ہیں اور بعد میں پھر اسی تاریک کمرے کی طرف پلٹ جاتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق ذہن دو کردوں پر مشتمل ہے جن میں سے ایک روشن ہے اور دوسرا تاریک روشنی شعور ہے۔ یہ گویا ایک نور ہے جو اس تاریک کمرے سے باہر نکلنے والے ”تصورات“

۱۔ ”احضار“ کی جدید اصطلاح ”تصور“ کے تقریباً ہم معنی ہے۔ اس میں ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس سے ”احساسی اور اکات“ کی طرف اشارہ ہوتا ہے (مصنف)

پر پڑتا ہے۔ ان دونوں کمرون کی درمیانی دیوار یعنی وہ مقام جہاں پر یہ روشن ایٹمچ پر ظہور کرتے ہیں ”ڈولیز شعور“ کہلایا۔ خیال یہ تھا کہ ”تصورات“ درحقیقت اس دہلیز سے اونچے اگلتے ہیں یا اس سے نیچے گر پڑتے ہیں۔ روشنی سے اندھیرے کی طرف ان کا انتقال کم و بیش تدریجی ہوتا ہے۔ تجربات کو بیان کرنے کا یہ طریقہ متناقضات اور ابہامات سے بھرا پڑا ہے؛ اور اگرچہ اس نے زمانہ گزشتہ میں بہت مفید کام کیا ہے، مثلاً اھریارٹ کی نفسیات میں تاہم اب اس وقت اس کے استعمال کو جاری رکھنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں۔ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ جو خدمت ان بہم اور ابہام انگیز توہمات یعنی ”تصورات“ کا ذہنی کے روشن و تاریک حصے ”ڈولیز شعور“ اور ”شعور“ بحیثیت اس روشنی کے جو ”تصورات“ پر پڑتی ہے (نفسیات کی کی ہے) وہ اس بہم اور بے قاعدہ تفکر کے مقابلے میں بہت کم ہے، جو اس کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ میرے نزدیک تو ان سب کو نفسیاتی عجایب خانوں میں سجا دینا چاہئے! لیکن یہ پھولیں پھلنے لگیں۔ اس کا ثبوت ہم کو فرائڈی نفسیات میں ملتا ہے، جو گزشتہ چند سالوں میں کہاں سے کہاں پہونچ گئی۔ پھر دیگر ملکوں کے اکثر مصنفین اب تک اس کو استعمال کئے جا رہے ہیں۔

## نفسیات بحیثیت علم شعور کے

بعض نفسیات کی تعریف کرتے ہیں کہ یہ شعور کا علم ہے۔ یہ تعریف ہماری گزشتہ تعریف (یعنی یہ کہ یہ تجربہ کا علم ہے) سے بہت مختلف نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ”شعور“ بالعموم اگر بالکل نہیں تو تقریباً تجربہ کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے، اگرچہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اس لفظ کے اور معنی بھی ہیں ”شعور“ نہایت ہی بڑا لفظ ہے۔ نفسیات کی بدقسمتی ہے کہ یہ لفظ عام طور پر مستعمل ہے۔ اگر ”تجربہ“ کے ہم معنی سمجھا جاتا ہے تو ”تجربہ“ تو اس سے لاکھ درجہ بہتر ہے، کیونکہ اس سے تجربہ کرنے والی ذات اور جو چیز کہ تجربہ میں آتی ہے دونوں پر براہ راست دلالت ہوتی ہے۔ اس کے مقابل میں ”شعور“ میں ایک نقص تو یہ ہے کہ اس کا استعمال صرف بحیثیت اسم کے ہو سکتا ہے اور اس میں ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ شعور کسی چیز کا ہے اور یہ کہ کوئی ذات ہے جس کو یہ شعور ہو رہا ہے۔ چنانچہ اس لفظ کو استعمال کرنے



والے اکثر مصنفین اس دھو کے میں آجاتے ہیں ”شعور“ جس انگریزی لفظ (Consciousness) کا ترجمہ ہے، اس کے لغوی معنوں سے یہ تمام باتیں صاف ہو جاتی ہیں۔ یہ انگریزی لفظ (اطینی لفظ (Conscire) سے مشتق ہے، جس کے معنی ”اشیا کو یک وقت جاننا“ کے ہیں۔ لہذا اگر شعور کا استعمال ناگزیر ہے تو اس کو ”اشیا کے جاننے“ یا ان پر فکر کرنے کے معنوں میں استعمال کرنا چاہیئے۔

## ذرومی، یا ”پچیکا“ نفسیات

لفظ ”شعور“ نے جو زبردست فساد نفسیات میں کیا ہے، وہ زیادہ تر ہمارے اس میلان (جو ہمارے رگ دپے میں پیوست ہے) کا نتیجہ ہے، کہ ہم جس چیز کے متعلق فکر، یا بات، کرتے ہیں، اس کو مادی اور مطلق بنا لیتے ہیں، خصوصاً اس وقت جب ہم کسی کے ذریعہ اس پر فکر، یا اس کے متعلق گفتگو کرتے ہیں۔ اسی میلان کے زیر اثر اکثر ماہرین نفسیات ”شعور“ (یعنی اشیا پر فکر کرنے کے فعل) کا ذکر اس طرح کرتے ہیں، گویا یہ ایک مواد ہے۔ پھر اس مواد پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ کیسا ہی بافت کا سادہ مواد نہیں، بلکہ بہت ملتفت اور مختلف الالوان ہے۔ یہ ایک سفید چادر کے مشابہ نہیں، بلکہ مختلف الالوان جھینٹ کے مشابہ ہے، یا پھر اس فرش کے، جس پر کھکاری ہوا میں کے علاوہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے، گویا ایک نہ ختم ہونے والا جھینٹ کا کلا ہمارے سامنے پھیلا ہوا ہے۔ لہذا جب انہوں نے اس کی تحلیل شروع کی تو یہ انکشاف ہوا، کہ یہ دراصل پچیکاری ہے، اور چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کا مجموعہ ہے۔ اب انہوں نے اس مواد کے سب سے چھوٹے ٹکڑے، ناقابل تحویل عناصر یا سالمات کی تلاش شروع کی +

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ یہ تمام ذرات، جن سے ”شعور“ مرکب فرض کیا جاتا ہے، ایک ہی قسم کے ہیں یا مختلف کا تو خیال ہے، کہ یہ بہت سی، یا متعدد قسموں کے ہیں لیکن اکثروں کے نزدیک یہ اساساً ایک ہی قسم کے ہیں۔ ان کو وہ ”احساسات“ یا

”احساسی عناصر“ کہتے ہیں۔ پھر جو مفکرین کہ مابعد الطبیعیات کی طرف مائل ہیں وہ اس سے بھی آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ یہ ذرات فی الواقع نہائی عناصر نہیں بلکہ یہ کہ جس طرح قدیم کیسٹا کے سالمات اب ”برقیوں“ یا برقی ذروں یا کسی اور چیز کے ذروں سے مرکب ہیں اسی طرح احساسی عناصر یا سالمات ابھی شعور کے اور چھوٹے ذروں پر مشتمل ہیں۔ ان کو وہ ”ذہنی مواد“ یا ”ذہنی برادہ“ کہتے ہیں۔ بعض تو یہاں تک کہتے ہیں کہ نہ صرف ہم خود یا ہمارے اذہان بلکہ کائنات کی تمام اشیاء اسی ”ذہنی برادہ“ کے مختلف اجتماعات و مرکبات سے بنتی ہیں۔ اب اس عجیب و غریب خیال کو صحیح ثابت کرنے کے لئے کہ سمندر اور پہاڑ تو ایت وسیارے اور باقی کی تمام اشیاء اسی مواد سے مرکب ہیں وہ ”تحت شعور“ ”ذہلیز شعور“ اور ”شعور“ بحیثیت ایک روشنی جو ذہن کے ایک حصہ و مافیہا کو روشن کرتی ہے وغیرہ قسم کے جلوں کی طرف رجوع کرتے ہیں اس طرح وہ گویا اپنے اس عقیدہ کو قابل فہم بناتے ہیں کہ جس مواد کو وہ ”شعور“ کہتے ہیں وہ دو صورتوں میں رہ سکتا ہے ایک ”شعوری شعور“ اور دوسری ”غیر شعوری شعور“۔

## ذروی اور تصویری نفسیات کا مزاج

تجربے پر بحث کا یہ طریقہ بہت آسانی کے ساتھ ”تصورات“ کے طریقے کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصورات بحیثیت اشیاء بھی اسی میدان کا نتیجہ ہیں جن کے زیر اثر ہم اپنے ہر مفکر کو مادی بنالیتے ہیں۔ ”شعوری ماہرین نفسیات“ تصورات کو اسی طرح سادہ لوحی کے ساتھ اشیاء مان لیتے ہیں جس طرح کہ وہ ”شعور“ کو مواد تسلیم کر لیتے ہیں۔ اب یہ لوگ خود اپنے آپ سے سوال کرتے ہیں کہ جو اشیاء ”تصورات“ کہلاتی ہیں وہ کس مواد سے بنتی ہیں؟ اس کا جواب کچھ مشکل نہیں۔ ظاہر ہے کہ ”تصورات“ ”احساسی عناصر“ سے

علاء Electrons

علاء Mind-Stuff

علاء Mind-dust

مرکب ہوتے ہیں۔ اس طرح ایک نام احساسیت یا احساسی نفسیات کی پیدائش ہوتی ہے۔ اس عقیدہ کے وکلا کا بالعموم خیال یہ ہے کہ اس سے ذہن و جسم کے تعلق کا پریشان کن مسئلہ حل یا ختم ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ ان کے نزدیک مادہ بھی اسی مواد سے بنتا ہے جس سے کہ ”شعور“ یا تصور بنتا ہے، لہذا وہ نہایت فخر کے ساتھ اس کے لئے ”تصوریت“ کے لقب کا دعویٰ کرتے ہیں۔ جو شخص کہ نفسیات کی تاریخ پر غیر جانبدار بن کر غور کر سکتا ہے، اس کو اس قول سے اتفاق ہوگا کہ یہ ”شعور“ صرف مواد ہی نہیں، بلکہ مہل بھی ہے، اور احساسیت کے بعض وکلا اس عقیدہ کو آخری حد تک لے گئے، اور یہاں وہ خود بخود اسی نتیجہ پر پہنچے۔ روشن فکری کے وقت انہوں نے پھر کر اپنے عقیدہ کی طرف دیکھا اور سوال کیا کہ کیا یہ مواد، جس کو ہم ”شعور“ کہتے ہیں، دراصل موجود ہے؟ کیا شعور کا وجود ہے؟ ان کو مجبوراً نفی میں جواب دینا پڑا۔ اس کا بدانتہا کوئی وجود نہیں، یہ ایک دھوکا، اور ایک فسانہ ہے۔

”شعوری نفسیات“ کی فسانوی اور مغالطہ آمیز نوعیت کو اس طرح ظاہر کرنے کے بعد، بعض ژرف بین مفکرین نے اس کی ناکامی سے ایک نیا فلسفہ مستنبط کیا ہے، جس کو ”حقیقت جدیدہ“ کہتے ہیں۔ یہ گویا ابتدائے مادیت کی جدید ترین صورت کی جو تصدیق میں آئیں گے، ہنر بان ہو کر یہ کہنے کی بجائے کہ دماغ سے شعور تراوش کرتا ہے، کہتے ہیں کہ تجربہ یا شعور اور تجربہ میں آنے والی چیز کی تفریق خیالی اور وہی ہے، اور یہ کہ ”تصورات“ اور ”ادراکات“ اور وہ تمام چیزیں جو شعور کے ٹکڑوں سے بنی ہیں، درحقیقت عالم طبعی کی اشیاء کے ہم معنی ہیں۔ اس طرح دور پورا ہو جاتا ہے، اور ہم کو لھو کے بل کی طرح اسی جگہ پر پہنچ جاتے ہیں جو، لاک کا نقطہ آغاز تھی۔ یعنی یہ کہ ”تصورات“ اب پھر وہ اشیاء بن جاتے ہیں جن پر ایک شخص فکر کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ زمین کے تمام ساز و سامان

علم Idealism یہ نظارہ بالکل مختلف معنی رکھتا ہے جو اکثر نمنا اور بعض اوقات ارادۂ خلطوط کہے جاتے ہیں۔ ایک طرح تو اس کا معنی یہ ہے کہ تمام دنیا ذہن یا ادیان یا ذہنی اعمال پر مشتمل ہے۔ دوسرے لحاظ سے یہ ایک اخلاقی نصب العین Ideal کے تحقیق یعنی ایسے حالات کو پیدا کرنے کے ہم معنی ہے جو ہم کو موجودہ حالات سے بہتر معلوم ہوتے ہیں (مصنف) لیکن شاید اردو اصطلاح ”تصوریت“ سے یہ دوسرا مفہوم مترشح نہیں ہوتا۔

کے برابر ہو جاتے ہیں، اور آسمان کے تمام بھجن گالے والے، یعنی اذان، اذان، اور اذان، ذوات، یا نفس مع اپنے شئون فعالیت و تجربہ، دینا کی تصویر سے خارج کر دئے جاتے ہیں۔  
 دشمور، اور احساسیت کے اکثر شائین اس حد تک نہیں پہنچتے۔ ان کے عقاید کو جو فی زمانہ عام طور پر مسلم ہیں سمجھنے کے لئے زمانہ حال کی نفسیات میں ایک بہت بڑے عامل پر غور کرنا چاہیے جس کا میں نے اب تک ذکر نہیں کیا۔ میری مراد عضویات کے اشمعہ ہے۔

## عضویات کا اثر نفسیات پر

متقدمین فلاسفہ دماغ کے وظائف کے متعلق کچھ نہ جانتے تھے۔ لیکن زمانہ حال کے شروع ہی میں یہ ظاہر ہو گیا، کہ دماغ انسانی کے وظائف بہت اہم ہیں، اور یہ کہ کیسی طرح ہمارے وقوت، ہماری حسیت اور ہمارے ارادہ، مختصر یہ کہ ہمارے تجربہ، سے متعلق، یا ان میں شامل ہیں۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ بہت سے برجش محققین تجربہ کے اسرار کو دماغ کی تحقیق سے حل کرنے میں مصروف ہوئے۔ اس مشکل تحقیق پر انسان کی قوت کی بہت بڑی، اور روز افزوں، مقدار صرف ہوئی، اور ہو رہی ہے، اور بہت سے واقعات ثابت ہو چکے ہیں۔ پھر جو سکول، کہ دماغ، یا نظام عصبی، کی ساخت، یا ان کے وظائف، کی بنا پر تمام انسانی تجربہ اور فعالیت کی فوجیہ کرنے کی کوشش کر رہا ہے، وہ حامیوں کی تعداد اور اثر کے لحاظ سے بہت ترقی کر رہا ہے۔ اس سکول کا پروگرام، خام صورت میں، اٹھارویں صدی میں اس بدنام قول سے شروع ہوا کہ افکار دماغ سے اسی طرح پیدا ہونے ہیں، جیسے جگر سے صفراء، لیکن ماہرین عضویات نے بعد میں اُس نفسیاتی عقیدہ کے مطابق مختلف ضوابط بیان کئے جس کو اپنے علم کے واقعات میں شامل کرنے کے خواہاں تھے۔

انیسویں صدی کے اوایل میں تھوڈا عقلیہ اور اس کے مراکز کے علم کے ماہرین نے فرانسیس گال کے زیر قیادت ایک ان گھردہ دماغی عضویات کو توانی نفسیات کے ساتھ ملایا۔ اس سے بھی قبل ڈیوڈ ہارٹلی نے تصوری نفسیات پر کچھ عضویاتی رنگ چڑھایا،

جس کی وجہ سے یہ اور بھی زیادہ خوشنما معلوم ہونے لگی، اور اسی کی وجہ سے ”تصورِ نفسیات“ کی اس شاخ کو فروغ ہوا جو ”نفسیاتِ تلازم“ کہلاتی ہے۔ ”تلازمی نفسیات“ جس کا انگلستان میں مدت تک دور دورہ رہا، لاک اور ہیوم کی بنا کردہ تھی اور ہارٹلی، روٹن ہمل اور بین اس کے مشاہیر و کلا تھے۔ اس نے تمام تجربہ کو سلسلہ ”تصورات“ ثنابت کرتے کا دعویٰ کیا۔ خیال یہ تھا کہ ”تصورات“ باہم مربوط یا متلازم ہوتے ہیں اور ان ہی روابط کی وجہ سے ایک ”تصور“ دوسرے کو شعور میں پہنچ لاتا ہے۔ اب ”تصورات“ تو واقعات یا حقیقی اشیاء تھے، لیکن ان کے روابط کی کوئی مناسب تصویر کشی نہیں ممکن تھی۔ اسی وجہ سے ہارٹلی (جو منجملہ پہلے تلازمیہ کے تھا) نے ان روابط اور تمام کھینچاٹانی، منجھڑیہ کہ ”تصورات“ کو شعور میں لانے اور اس سے باہر لے جانے کا تمام کام دماغ کی طرف منسوب کیا، اور دماغ کا جس قدر زیادہ مطالعہ ہوا، اسی قدر زیادہ اس خیال کی تائید ہوئی۔

مخفی وظائف کے تعین مقام کا عقیدہ جو گال کی پیش کردہ ان گھڑ صورت میں ناقابل قبول ثنابت ہوا تھا انیسویں صدی کے اواخر میں علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ زیادہ واضح طور پر ثنابت ہوتا معلوم ہوا۔ دماغ کا اس صورت میں انکشاف ہوا کہ یہ خلا یا کا ایک وسیع جنگل ہے جو عصبی ریشوں کے جال کے ذریعہ باہم ملے ہوئے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا تھا کہ ان خلا یا میں سے ہر ایک ایک حیاتی اکائی ہے۔ اب ”تصورِ نفسیات“ کا گویا عضویاتی زبان میں ترجمہ ہوا اور اس کے لئے یہ فرض کیا گیا کہ ہر ”تصور“ کا کسی ایک خلیہ میں گھر ہے جہاں یہ اپنی عمر کا بڑا حصہ الطینان کے ساتھ اور تاریکی میں بسر کرتا ہے۔ جب کوئی عصبی توج اس خلیہ تک پہنچتا ہے تو یہ ”تصور“ چمک اٹھتا ہے اور ”شعور“ ہو جاتا ہے یا شعور میں آ جاتا ہے اس کے علاوہ یہ بھی خیال تھا کہ کسی ایک خلیہ کے نتیجے کے بعد جب دوسرا خلیہ نتیجے ہوتا ہے تو یہ دونوں خلا یا ایک ادنیٰ مزاحمت والے راستے کے ذریعہ باہم مل جاتے ہیں۔ اس طرح بعد میں ایک خلیہ کا نتیجہ یا سانی دوسرے خلیہ میں پھیل سکتا ہے۔ ان کا درمیانی راستہ اور زیادہ قابل نفوذ ہو جاتا ہے۔ اب تمام تجربہ کی عضویاتی توجیہ اس طرح کی گئی کہ یہ ”تصورات“ کا اپنے اپنے قانون یا خلا یا سے قانون عصبی عادت کے مطابق متعاقب ظہور ہے۔ پھر جب ”احساسیت“ نے ”تصورات“ کی تحلیل کی اور ان کو ”احساسی عناصر“ یا ”احساسات“ سے مرکب ثنابت

کیا تو یہ عناصر یا سالمات بھی ایک ایک عصبی خلیہ میں رکھے گئے۔ اب ایک مجموعہ خلیا یا ان "تصورات" یا "مجموعہ احساسات" کا عصبی مقابل بن گیا جس کے تمام خلیا یا "بحیثیت" وظیفی اکائی کے "مجتمعا" کام کرتے ہیں۔ پھر جس طرح ایک "تصور" اور زیادہ "احساسی عناصر" کو شامل کر کے زیادہ مرکب بن سکتا ہے اسی طرح خلیا یا کی یہ وظیفی اکائی بھی اور زائد خلیا کو اپنے آپ میں شامل کر کے اپنی جسامت کو بڑھا سکتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک مجموعہ خلیا یا دوسرے مجموعہ خلیا کے ساتھ مل کر مجموعہ "مجموعات" بن سکتا ہے۔ اس مجموعہ "مجموعات" کے مختلف "مجموعات" بیک وقت بھی کام کر سکتے ہیں اور یکے بعد دیگرے بھی۔ جو لوگ اس عقیدے کے قائل تھے ان کا طبعی طور پر یہ خیال تھا کہ کسی "ذہن" یا "روح" یا تجربہ کرنے والے موضوع "یا ذات" کے اصول موضوع کی ضرورت نہیں۔ کسی طرح کا تجربہ کرنے والا جو فکر کرتا ہے خواہش کرتا ہے یا درکھتا ہے توقع رکھتا ہے یا کسی اور طرح کا تجربہ حاصل کرتا ہے ان کے نزدیک بے کار اور غیر ضروری تھا۔ اور اگر کہیں اس قسم کے جملے استعمال کرنے میں سہولت معلوم ہوتی تھی تو ان کے خیال میں صرف یہ کہنا کافی تھا کہ اس وقت کا "تصور" فکر کرتا ہے یا یہ کہ گزرنے والا "تصور" فکر اور یہی واحد فکر کرنے والا ہے لیکن تجربات کو بیان کرنے میں عملی صورت زیادہ تر خلاف فیشن ہو گئی اور قوانین فکر و دماغ کی میکا نیکیات میں تبدیل ہو گئے۔ کہا جاتا تھا کہ "شور" صرف ایک منفصل تماشائی ہے لیکن یہ بھی "شور" کے اصلی درجہ کا مبالغہ آمیز بیان ہے۔ یہ کہنا زیادہ قریب صداقت ہو گا کہ "شور" "بد فضول" میں شامل کر دیا گیا۔

## میکا نیکی اضطراب کا نظریہ

دماغی آلہ کی اصطلاحات میں نفسیات کے انتقال کی پوری ترغیب وہی صرف اس وقت سمجھ میں آتی ہے جب ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ اس نے صرف وہی چیز ہوتا نہیں کی جو دماغ میں ہر "احساس" یا "شور" کے کسی اور قابل انکشاف عنصر کا مقابل و ہم معنی ہے اور یہ کہ اس نے ایک بظاہر درست و صحیح سکیم اس طریقہ کی بنائی جس سے یہ دماغی عناصر ایک دوسرے پر عمل کرتے فرض کئے جاتے ہیں۔ بلکہ اس کے ساتھ ہی ساتھ

عضویات ایک ایسی سکیم بھی بناری تھی جس کا دعویٰ ہے کہ یہ اصولاً تمام فعل انسانی کی توجیہ نظام عصبی کی میکائیکات کی رو سے کرے گی۔ یہ سکیم گویا فعل اضطراری کے اصول کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس اصول کو سب سے پہلے عصر جدید کے ادایں میں ایک بڑے زبردست فلسفی و یکار نے بیان کیا تھا۔ دیکارت کا خیال تھا کہ یہ اصول حیوانات کی تمام جسمانی فعلیتوں کی توجیہ کے لئے کافی ہو گا لیکن وہ خود اور دیگر ماہرین نفسیات انسان کے جسمانی افعال کو اس کے تجربے کے مظاہر سمجھتے رہے جو کسی طریقے سے ان کے فکر کرنے، محسوس کرنے، خواہش کرنے، یاد رکھنے، شناخت کرنے وغیرہ سے میٹن ہوتے ہیں۔

دیکارت نے فعل اضطراری کے متعلق جو کچھ لکھا، وہ ایک نہایت شاندار قیاس تھا۔ لیکن عضویاتی انکشافات نے بعد میں اس کو کافی طور پر جائز ثابت کر دیا ہے۔ دیکھایا گیا ہے کہ انسان اور حیوانات دونوں میں بعض ابتدائی لیکن بظاہر مقصدی حرکات صادر ہو سکتی ہیں۔ یہ حرکات اس وقت بھی صادر ہوتی ہیں جب دماغ بالکل بے کار ہو یا ضایع ہو چکا ہو اور وہ فرد اس تمام عمل سے بے خبر ہو۔ چنانچہ اگر ٹلوے پر سوئی جھبھائی جائے تو اکثر انسان اور اکثر حیوان پاؤں کھینچ لیتے ہیں۔ عوام کہتے ہیں کہ وہ اس چھین کو محسوس کرتا ہے اور رد سے بچنے کے لئے پاؤں کھینچ لیتا ہے۔ لیکن ماہرین عضویات کا دعویٰ ہے کہ یہ پاؤں بالکل اسی طرح اس وقت بھی کھینچا جاسکتا ہے جب نخاع دماغ سے بالکل علیحدہ کر دیا گیا ہو۔ ایسا شخص سوئی چھیننے کے بعد اپنے پاؤں کو حرکت کرتا ہوا تو دیکھتا ہے لیکن وہ نہ تو اس چھین کو محسوس کرتا ہے نہ حرکت کو اور اگر اس کی انگلیں بند کر دی جائیں تو پھر اس کو کسی چیز کا بھی علم نہیں ہوتا۔ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ چھین پاؤں کے ایک عصب کو پہنچ کرتی ہے اور یہ پہنچ بیسی تغیر کی صورت میں اس عصب کے راستے اوپر کی طرف نخاع میں پھیلتا ہے اس کی حالت بعینہ برقی تغیر کی رو کی سی ہوتی ہے جو تار کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہے۔ نخاع میں پہنچنے کے بعد یہ احساسی عصب سے حرکی عصب میں منتقل ہو جاتا ہے بعینہ اس طرح جیسے کہ برقی رو ایک سرے سے دوسرے پر منتقل ہوتی ہے۔ اب یہ حرکی راستہ کے ذریعہ باہر کی طرف آتا ہے اور ٹانگ کے عضلات پہ ختم ہوتا ہے اس کی وجہ سے عضلات میں ایک ”ڈھمکا“

ہوتا ہے۔ یہ دھماکا ان عضلات کو سکڑاتا ہے اور اس طرح پاؤں کھینچ جاتا ہے یہ گویا نمونہ ہے اس فعل اضطرابی کا جو دیکھارت کے تخیل میں تھا اور جس کا مطالعہ ماہرین عضویات نے کیا۔ ان ماہرین نے دکھایا ہے کہ حیوانات اور انسانی عضویہ میں اکثر سادہ حرکات اور فرازات اسی نسبت سادہ طریقہ سے پیدا کئے جاسکتے ہیں اور یہ تمام عمل یار و عمل اُن اعمال کا نتیجہ ہوتا ہے جو اصولاً طبیعیات و کیمیا کی اصطلاحات میں مناسب طور پر بیان کئے جاسکتے ہیں اور ان کے ذریعے سے ان کی توجیہ ہو سکتی ہے اگرچہ واقعہ یہ ہے کہ آج تک کوئی بھی اس کوشش میں کامیاب نہیں ہوا۔

ماہرین عضویات نے یہی طور پر ثابت کیا ہے کہ نخاع (یعنی نظام عصبی کا وہ حصہ جو ریڑھ کی ہڈی کے ہروں میں پایا جاتا ہے جس کی طرف تمام احساسی اعصاب آتے ہیں اور جس سے تمام حرکی اور غدد کو کنٹرول کرنے والے اعصاب خارج ہوتے ہیں) افعال اضطرابی کو صادر کرنے کے لئے بہت سے آلات پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک آئے میں احساسی اور حرکی اعصاب کا کم و بیش تلف ربط ہوتا ہے جس کی وجہ سے احساسی عصب کا نتیجہ حرکی یا غددی اعصاب میں منتقل ہو جاتا ہے۔ پھر ان کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ تمام نظام عصبی معہ دماغ کے ان ہی اضطرابی نشینوں یا احساسی حرکی عصبی قوسوں کے نمونہ پر بنا ہے۔ یہ قوسیں آلات حس اور کارکن آلات یعنی عضلات اور غدد کو باہم ملاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ دماغ اسی قسم کے عصبی راستوں یا قوسوں کی کثیر تعداد پر مشتمل معلوم ہوتا ہے۔ ان راستوں یا قوسوں اور نخاع کے راستوں یا قوسوں میں فرق صرف اس قدر ہوتا ہے کہ یہ زیادہ لمبے اور زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں اور ان میں باہمی روابط بھی بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ پراسرار "عصبی خلیا" جن کو تصورات کے مستقر کہا جاتا تھا، ہر ایک خزنائی دھماگوں پر ابھارنا ثابت ہوئے اور یہ خزنائی دھماگے عصبی ریشے کہلائے۔ پھر دماغ کی سطح پر فشر جس کو عرف عام میں خاکستری مادہ کہتے ہیں اس کے خلیا یا ان خلیا سے مختلف ثابت نہ ہوئے جو نخاع کی سادہ ترین اضطرابی قوسوں میں ہوتے ہیں۔ ان کا لازمی وظیفہ یہ



معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ان عصبی ریشوں کے تغذیہ اور نشوونما میں باقاعدگی پیدا کرتے ہیں، جو ان (ظایا) کا حصہ ہوتے ہیں۔

اس طرح بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تمام فعل انسانی فعل اضطرابی کے نونے کا ہے۔ یعنی یہ، کہ یہ ان محرکات کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے، جو عالم طبیعی کی تحریکات سے آلات حس میں شروع ہوتے ہیں، اور خالصہ طبیعیاتی اصول کے مطابق کم ترین مزاحمت کے راستوں کو اختیار کر کے نظام عصبی کے جنگل میں پھیل جاتے ہیں۔ ہر انسانی فعل ایک اضطرابی فعل ہے، یا جیسا کہ عام طور پر اس اصول کو بیان کیا جاتا ہے، ہر فعل انسانی ایک ہیج کا میکافنی جواب ہے۔

## حافظ اور نظریہ اضطراب

اگر میرے قارئین کو یہ تمام طرز فکر نیا معلوم ہوگا، تو وہ سوال کریں گے، کہ یہ سب تو ٹھیک ہے، لیکن حافظے کے متعلق کیا ارشاد ہے؟ کیونکہ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ میرے اکثر افعال کی تحریک، یا رہنمائی، احساسی ارتسامات سے نہیں، بلکہ حافظے، یعنی گزشتہ تجربات کی یادداشتوں سے ہوتی ہے۔ ماہر عضویات اس سوال کا جواب دینے کے لئے تیار ہے۔ نظام عصبی میں بہت سے خلقت متظم، اضطرابی راستے ہوتے ہیں۔ یعنی یہ، کہ یہ اس طرح ترقی پاتے ہیں، کہ احساسی تہج کو از خود مناسب عضلات میں منتقل کرنے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ ان کی حالت ادغیہ دموئی کی سی ہوتی ہے، جواز خود اس طرح ترقی پاتے ہیں، کہ خون کی رو کو اس جگہ لے جاتے ہیں، جہاں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن ادغیہ دموئی کے جال کے خلاف عصبی جال شکل پذیر ہوتا ہے۔ ہر اضطرابی قوس بہت سی اور قوسوں سے ملی ہوتی ہے۔ چنانچہ موافق حالات میں (مثلاً جب سترچ مین کی ایک بڑھی خوراک سے تمام عصبی راستے کھل جاتے ہیں، کسی ایک احساسی عصب میں

شرع ہونے والا تیج، طوفان کی طرح، بہت سے راستوں میں منتقل ہو کر تقریباً ہر عضلہ میں فعلیت پیدا کرتا ہے۔ بالعموم ہر ایک عصبی تیج نسبتاً چند راستوں تک محدود ہوتا ہے اور بالآخر عضلات پر ختم ہوتا ہے۔ اس تحدید کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک احساسی عصبی راستہ بعض حرکی اعصاب سے دوسروں کی یہ نسبت زیادہ قریبی تعلق رکھتا ہے۔ لیکن اعصاب یا عصبانیوں (جو گویا عصبی غلیہ اور اس ریشوں کے مجموعہ کے لئے نیا نام ہے) کے روابط یا اتصالات بہت نازک ساختیں ہوتی ہیں۔ ہر اتصال عصبی توانائی کی رو کے انتقال میں کچھ مزاحمت کرتا ہے، لیکن یہ مزاحمت سین سین مقدار کی نہیں ہوتی۔ یہ ان اثرات کے اجتماعات کے مطابق بدلتی رہتی ہے، جو اس پر پڑتے ہیں۔ یہی سادہ ترین اضطرابات کے سوا تمام ردِ اعمال کی ناقابلِ پیشنگوئی اور متغیر نوعیت کی علت ہے۔ جو اثرات کہ اتصال کی مزاحمت پر پڑتے ہیں، ان میں سے اہم ترین ایک عصبانیہ سے دوسرے میں عصبی توج کا نفس انتقال ہے، کیونکہ خیال یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس اتصال کی مزاحمت ہمیشہ کے لئے کم ہو جاتی ہے، یا یہ کہ اس میں توج کے انتقال میں مزاحمت کرنے کی طاقت کم رہ جاتی ہے۔ اس کو تسلیم کرنے کے بعد فرض کرو کہ ایک بالکل نئی بودار چیز تمہاری ناک کے سامنے لائی جاتی ہے۔ یہ ”تیج“ اچھی طرح منظم اضطرابی راستوں کے ذریعہ کاٹنے کے ردِ عمل کا باعث ہوتا ہے۔ پھر یہ شے تمہارے منہ یا تمہاری زبان کو اس طرح تیج کرتی ہے کہ ایک اور اضطرابی فعل پیدا ہوتا ہے۔ یعنی اس کو تنہو کرنے کا۔ روزمرہ گفتگو میں ہم اس کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ”اس چیز کی بو تو خوشگوار ہے، لیکن ذائقہ بہت بُرا ہے“۔ اب فرض کرو کہ اسی طرح کی کوئی اور چیز دوسری مرتبہ تمہاری ناک کے سامنے لائی جاتی ہے۔ اب اغلب یہ ہے کہ تم اس کو کاٹنے کی بہت زکرتے، بلکہ (کہ از کہ خفیہ طور پر) اس کو تنہو کرنے کی حرکت کرو گے۔ عوام الناس کہیں گے کہ تم نے اس کی بد مزگی کو یاد رکھا اور اسی وجہ سے تم دوبارہ کاٹنے سے محنت زرنے یا یہ کہ بد مزگی کے گزشتہ تجربہ کی وجہ سے اس کی بو اب تمہارے لئے ناخوش گوار ہے، یا پھر یہ کہ اب یہ رغبت پیدا کرتے کے بجائے نفرت پیدا کرتی ہے۔ لیکن ماہر عضویات کہتا ہے کہ پہلے موقع پر ان دونوں عضویاتی

رد اعمال کے اس طرح فوراً کیے بعد دیگرے پیدا ہونے سے اُن دو اضطرابی راستوں میں، بعض اتصالات کی مزاحمت کم ہو جانے کی وجہ سے زیادہ قریبی تعلق پیدا ہو گیا ہے جو اُن رد اعمال کا باعث ہو رہے تھے۔ لہذا اب بول کی وجہ سے پیدا ہونے والا بعضی موج کاٹنے کی حرکت کے عضلات کی طرف جانے کی بجائے بالراست ان عضلات کی طرف جاتا ہے، جن سے تھوکنے کی حرکت صادر ہوتی ہے۔ اس طرح بعض اتصالات کی مزاحمتوں میں تبدیلی کی وجہ سے ایک نیا اضطرابی راستہ پیدا ہو گیا۔ جو رد عمل اس طرح قائم ہوا اکتساب کیا جائے اس کو ”اضطراب مشروط“ کہتے ہیں جس چیز کو پہلے امتنع بالتجربہ یا کردار کا منقول انقباض یا عادات کا اکتساب کہا جاتا تھا، مختصر یہ کہ جن واقعات کو ”حافظہ“ یا ”عادت“ کی اصطلاحات کے تحت رکھا جاتا تھا اب ان کو ”مشروط اضطرابات“ کا اکتساب کہا جائے گا۔ لہذا اگر نفسیات کا تو خیز متعلم آج کل ”مشروط اضطرابات“ کی قسم کھاتا ہے، اور اس کو کائنات کے تمام معمول یا کم از کم انسانی قسمت کی کبھی سمجھتا ہے تو کوئی تعجب کی بات نہیں! اس ”شاہ اصول“ کو پوری طرح اخذ کر لینے کے بعد وہ سمجھتا ہے کہ اب اس کو نفسیات کے روایتی معمول پر سرکھانے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اب اس کے لئے یہ واضح ہو گیا کہ محبت، عزت، اور فرض، ایمان، امید، اور خیرات عقل، ارادہ اور اخلاقی کوشش سب کے سب مختلف نام ہیں جن سے ہم ”مشروط اضطراب“ کی اتنی ہی قسموں کو تعبیر کرتے ہیں۔ یہ صیح ہے کہ ”مشروط اضطراب“ کی یہ قسمیں زیادہ پیچیدہ ہوتی ہیں، لیکن ان میں اور کتنے کی پچھلی ٹانگ کے کھیلنے کے اضطراب میں کوئی جوہر فرق نہیں ہوتا۔ وہ صاف طور پر معلوم کر لینا ہے کہ ایک اچھا کتابہ ہے جس کے ”مشروط اضطرابات“ نرم ترین مقام اور بہترین ہڈی کی طرف لے جاتے ہیں۔ اسی قدر صفائی کے ساتھ وہ یہ بھی معلوم کرتا ہے کہ اچھا آدمی وہ ہے جس کے ”مشروط اضطرابات عذاب و ثواب کے نصفانہ نظام سے قائم ہوئے ہیں اور یہ کہ عقلمند شخص وہ ہے جس کے ”مشروط اضطرابات اس کو طلب منفعت اور دفع مضر کی طرف لے جاتے ہیں۔

## نظریہ میکانیکی اضطرابات کے نتائج

یہاں پوچھنے کے بعد فطرت انسان کے بانظر متعلم کے لئے دو راہیں کھل جاتی ہیں۔

اور وہ دوا سکو لوں میں سے کسی ایک میں شریک ہو سکتا ہے۔ اگر وہ انتہا درجہ کا عملی شخص واقع ہوا ہے، تو وہ مذکورہ اربٹ کا ساتھ دے گا۔ اس ہونہار اسکول کے سرکاری مابعد الطبیعیاتی کتاب اس کو تجربہ یا شعور کے مسائل پر سرکھانے کی ضرورت نہیں، نہ اس کو یہ سوال کرنے کی ضرورت ہے کہ کیا شعور کا وجود ہے؟ یا یہ کہ کیا شعور یہ اور یہ کر رہا ہے؟ یا یہ کہ اس کو دماغ کے اضطرابی اعمال سے کیا تعلق ہے؟۔ اس سے کہا جائے گا، کہ کسی شخص کا فعل یا کردار اس کے مشروط اضطرابات کا مجموعہ منحص ہے۔ اس کے متعلق ہم مرث یہی جانتے ہیں، اور صرف اسی کے۔ اسے لی ہم کو ضرورت ہے۔ لیکن اس خیال کو تسلیم کر لینے کے بعد اب اس کو ایک انتخاب اور کرنا پڑتا ہے۔ وہ اس ازدحام میں شریک ہو سکتا ہے، جو ڈاکٹر جے بی وائٹسن کے پیچھے ہے، اور کہہ سکتا ہے، کہ تجربہ یا شعور موجود ہے، لیکن مجھے اس کی نہ پرواہ ہے، نہ جاننے کی ضرورت مجھے اس سے کوئی دلچسپی نہیں مجھے تو مرث کردار انسانی کو سمجھنا ہے۔ مجھے معلوم ہے، کہ تمام کردار اضطرابی اعمال سے میکا کھی طور پر معین ہوتا ہے، لہذا مجھے مشروط اضطرابات کے مطالعہ کو شروع کرنا چاہئے۔

یا اگر اس کو اپنے اس عقیدے کی مابعد الطبیعیاتی تصدیق دکار ہو، تو وہ ڈاکٹر ای بی ہولٹ کے متروک جھنڈے کے نیچے آسکتا ہے۔ یہ شخص حقیقت جدیدہ میں انتہائی درجہ کا غلو رکھتا ہے، یہ اس نوخیز معلم کو بتائے گا، کہ جس چیز کو وہ لذت، یا الم، خواہش، کوشش و قوت، وغیرہ کا تجربہ یا شعور کہنے کا عادی ہے، وہ دراصل اس کی ارد گرد کی دنیا میں ذات یا موجودات کی حرکات ہیں۔ یہ اس کو سمجھائے گا، کہ فکر و تامل کی صبح سے لے کر انیسویں صدی کے اختتام تک، تمام نسل انسانی کس طرح اس کے دھوکے میں رہی ہے، کہ کسی مادی شے پر فکر کرنا اس شے کے وجود کے ہم معنی نہیں، بلکہ یہ ایک مختلف قسم کا واقعہ ہے۔

لیکن مشروط اضطرابات کے اصول کو بالکل کافی سمجھ لینے کے بعد بھی ممکن ہے کہ تسلیم ڈاکٹر ہولٹ کے اس انتہائی عقیدہ کی داد نہ دے سکے، اور تجربہ کی طرف ڈاکٹر وائٹسن کے بے غرضانہ دیکھ کی بھی نقل کرنے سے انکار کر دے، اس وجہ سے کہ اس کو معلوم ہو سکتا ہے، کہ اس کا تجربہ اس قدر حقیقی ہے اسے دھوکا نہیں کہا جاسکتا۔ وہ اس طرح استدلال

کر سکتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کردار میکا کی طور پر معین اضطرابی افعال کا سلسلہ ہو تاہم مطالعہ باطن بالکل مسترد نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اضطرابی اعمال کے متعلق ہمارا علم اس وقت تک خام ہے اور خاک کی صورت رکھتا ہے اور اگر ”احساسات“ یا ”عناصر“ و فاداری کے ساتھ دماغی فعلیت کا ساتھ دیتے ہیں اور کسی ”مشروط اضطراب“ کی وجہ سے کھینچے چلے آتے ہیں تو امید کی جاسکتی ہے کہ ان کے مطالعہ کو جاری رکھنے سے فطرت انسانی کے نظر واضح لیکن عملاً تاہم بڑے عناصر یعنی ”مشروط اضطرابات“ پر اور زیادہ روشنی پڑے گی۔ اگر ہمارا نوخیز متعلم یہ راستہ اختیار کرے تو وہ ان ماہرین نفسیات کی بڑی اور بہترین جماعت میں شریک ہو جائے گا جو اسی راستے پر چل رہی ہے لیکن یہ سب کے سب مشروط اضطراب کے حقیقی اور محدود معنوں پر ایمان نہیں رکھتے، اگرچہ ان سب کے نزدیک کردار انسانی بالکل اور حقیقی معنوں میں جسمانی آلات اور زیادہ تر نظام عصبی کی میکا کی فعلیت سے معین ہوتا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ انسانی کردار کی تقسیم عصبی اور دیگر بافتوں میں طبعی اور کیمیائی تغیرات سے ہوتی ہے۔ یہ ایسے اعمال ہیں جن کے متعلق ہمارے پیشگوئی کی جاسکتی ہے اور ان کو مکان میں حرکات کہا جاسکتا ہے۔ یہ آئن ہی قوانین کی پیروی کرتے ہیں جو غیر عضوی اعمال پر صادق آتے ہیں۔ ان کے رائے میں نظام عصبی نے روح ذہن ذات یا تجربہ کرنے والے موضوع کی جگہ لے لی ہے۔ ان کے نزدیک دماغ یا زائد سے زائد کرنے والا خیال جو فکر کرتا ہے واحد فکر کرنے والا ہے اور فکر ایک میکا کی دماغی فعل یا مادی نظر ہے۔ اکثر مصنفین جو اس لحاظ سے باہم متفق ہیں (اگرچہ اور حیثیتوں سے ان میں بہت زیادہ اختلاف ہے) ہیوگو مینسٹر بوگ مرحوم کی طرح اس خیال کے اقرار میں جلد آہنگ نہیں کرچونکہ احساسات ”یادہ عناصر جو ان کے ”شور“ کو مرکب کرتے ہیں“ مصنوعی مجردات ہیں اس لئے ان کی نفسیات کو نہ توجیبات انسانی سے کوئی تعلق ہے نہ اس کی کوئی عملی قیمت ہے۔ پھر یہ لوگ ڈاکٹر والٹسن کی طرح اپنے مطالعہ باطن یا دوسروں کے مشاہدات کے نتائج کی طرف سے بے اعتنائی بھی نہیں کرتے۔ وہ بالکل بجا طور پر یہ مانتے

ہیں کہ اگر ان کے عضویاتی مفروضات صحیح بھی ہوں، تب بھی یہ ایک واقعہ ہے کہ مطالعہ باطن نے ایام ماضیہ میں دماغ کے دماغ کی تحقیق میں بہت مدد کی ہے، اور اگرچہ وہ اس بات کی پیش بینی کر رہے ہیں کہ دماغ کی میکانیکی عضویات آہستہ آہستہ نفسیات پر غالب آتی جائے گی، یہاں تک کہ ایک دن نفسیات اسی میں ضم ہو جائے گی، تاہم ان کا خیال ہے کہ تجربہ کا مسلسل اور قائم مطالعہ اس کی ترقی میں بہت مدد کرے گا۔ پروفیسر لیچمنر نفسیات کی اس شاخ اور قسم کا سب سے بڑا ادکیل ہے۔

## میکانکی اضطراب نفسیات کا سنگ بنیاد نہیں

اب ہم کو پھر اس متعلم کی حالت کی طرف عود کرنا چاہیے جو نظام مہیسی کے مطالعہ سے پیدا ہونے والے نتائج سے گھرا ہوا ہے۔ اس سے کہا جاتا ہے کہ اس کے تجربات احساسی عناصر کی بعض پیکاری ہے اور ان عناصر میں سے ہر ایک عنصر دماغ کے ایک طبیعیاتی کیمیائی عمل سے وجود پاتا ہے، میں آتا ہے کہ انتخاب کرنے فیصلہ کرنے اور کوشش کرنے کی طاقت مختصراً ارادی فعل پر اس کا اعتقاد ایک دھوکا ہے کہ اس کا مشکل ترین انتخاب جیسا کہ متقدمین جبر و خیال کرتے تھے قوی ترین خواہش کا نتیجہ نہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ خواہش یا اسی طرح کی کسی اور چیز سے متاثر ہی نہیں ہوتا اور یہ کہ لذت و الم جو مدت تک تمام انسانی فعل کے محرکات کہے جاتے تھے اس فعل پر کوئی اثر نہیں کرتے۔

یہ تمام نتائج ایسے ہیں کہ مشاہیر مصنفین کی مرعوب کن سند کے سہارے قائم ہیں۔ اب متعلمین ان تمام نتائج کو دیکھتے ہیں اور چونکہ وہ ان مشاہدات و استدلالات کی تنقید و تنقیح نہیں کر سکتے جن پر یہ قائم ہیں، کیونکہ ان مشاہدات و استدلالات کی پوری طرح داودینے کے لئے برسوں عضویات کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے اور نفسیات کا کوئی متعلم بھی عضویات کو اتنا وقت نہیں دے سکتا، لہذا ان میں سے اکثر اس قصہ کو مختصر کرتے ہیں، اور مذکورہ بالا باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لیتے ہیں۔

لیکن بعض (اور مجھے امید ہے کہ یہ کتاب ان کی تعداد میں اضافہ کرے گی) خواہشات کے کسی ہلاکت خیز تصادم کسی بشکل جیتی ہوئی اخلاقی جنگ کسی شدید و دیر کسی بڑے

وہو اس 'رحم' یا جان نثاری کے کسی گہرے ہیجان، کسی قوی غصہ یا دہشت انگیز خوف کو یاد کر کے  
تازہ کریں گے اور اپنے آپ سے سوال کریں گے کہ کیا اس نظام فکر میں کوئی اساسی اور کلی  
سقم نہیں جس کے مطابق یہ تجربات دنیا میں کوئی قیمت نہیں رکھتے؟ کیا اس استدلال میں کوئی  
مغالطہ یا کوئی غلط مقدمہ یا مفروضہ نہیں جو اس ناقابل اعتبار نتیجہ تک لے جاتا ہے؟ یہ نتیجہ  
ایسا ہے جو ہر زمانہ کے اخلاقی قایدین کی تعلیمات کے منافی ہے جو انسان کو تخلیقی فعلیت یا یقین  
ذات کا اسی قدر اہل سمجھتا ہے جتنا کہ حقیر ترین حیوان یا استعمانی ملی میں ظلم کو جو انجیل مقدس  
یا مسننات، شکیکین و ینوٹن یا کمالات پتھوون کو سالمات کے اتفاقی اجتماعات  
کا نتیجہ سمجھتا ہے اور جو سالمات کی ترتیبات کو طبعی انتخاب کے ان ہی میکانیکی اگال کا نتیجہ  
کہتا ہے جو سمندر کے کنارے پتھروں اور ریت کے ذروں کو الگ الگ کرتے ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ جو ڈر اسو مر۔ لیکن بعض اوقات ڈرنے والا بچ بھی جاتا ہے۔ خصوصاً  
اس وقت جب ایک بلندی پر سے کودنے کا سوال درپیش ہو۔ نفسیات کا جو ابتدائی مادیت اور  
سخت گیر جبریت کے قعر مظلم کے کنارے پر تذبذب کی حالت میں کھڑا ہے اس کو چاہئے کہ  
پھر کراس میدان پر تنقیدی نظر ڈالے جس کو وہ قطع کر آیا ہے۔ اب ذرا اس کو اسس  
قعر کے اندر بھی نگاہ کرنی چاہئے۔ یہاں وہ اپنے چشم تحیل کے سامنے فی ایچم، مکسلے کی تناؤ  
اور قوی الجبہ شبیہ دیکھے گا جو بڑھاپے میں اس خیال کو ترک کرنے کی ناکام کوشش کر رہا  
ہے جس کی پیدائش میں اس نے اس قدر وثوق کے ساتھ مدد کی۔ یہیں وہ یکہ و تنہا بڑے پسند  
کو دیکھے گا جو کسی زمانہ میں میکانیکیات کا بادشاہ کہلاتا تھا لیکن جس کو دنیا اب ایک "رنگین فلسفہ"  
کے مصنف کے نام سے یاد کرتی ہے جس کا ابہام اس کے لئے باعث فضاخت ہے۔ اب وہ ذرا  
اد پر کی طرف دیکھے۔ یہاں اس کو چارلس ڈارون، ینوٹن، فادارٹے، ہرمان لوٹن نے  
لاٹنتر، افلاطون، وردڈورٹھ اور تمام اکابر شعراء کی ستین و سنجیدہ صورتیں دکھائی دیں گی  
بڑے آدمیوں کی اس بڑی مجلس نے "بہم تصورات و خیالات کے تکیہ پر عقل کو سلانے" سے انکار  
کیا۔ اس کی آواز اب تک گونج رہی ہے اور باسرا کر رہی ہے کہ انسان محض شین نہیں اور یہ

کہ یہ اب بھی اپنی قسمت کا مالک ہو سکتا ہے ۔

## نظریہ اضطرار کے مفروضات

اس تنبیہ اور ترغیب کے بعد متعلم اب مندرجہ ذیل خیالات کو اہمیت دینے کے لئے تیار ہو سکتا ہے۔ نفسیات کی وہ تمام قسمیں جو اس میکا نیکیاتی عضویات کے حق میں اپنے دعویٰ سے دست بردار ہوتی ہیں جو ایک ذہن، روح، ذات، نفس یا تجربہ کرنے والے کے قیاس کی بجائے خالصہ میکا نیکی طبیعیاتی اصول پر کام کرنے والے دماغ یا جسم کے قیاس کو استعمال کرتی ہیں، (یعنی کرداریت، احساسیت، تلازمیت، احسناریت) میکا نیکیاتی نفسیات کے زیر عنوان جمع کی جاسکتی ہیں۔ یہ سب ایسے مفروضات پر مبنی ہیں جو بظاہر تو صحیح معلوم ہوتے ہیں لیکن جن کو ابھی تک وہ لوگ بھی باوجود سخت کوشش کے جائز ثابت نہیں کر سکے ہیں جو ان کو اس قدر وثوق کے ساتھ استعمال کرتے ہیں۔ ان مفروضات میں سے بڑے بڑے یہ ہیں :۔

(۱) میکا نیکیاتی عضویات زمانہ آئندہ میں اس کام کے لئے موزوں بنے گی جو اس نے شروع کیا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ یہ اس قابل ہو جائے گی کہ عضویوں (جن میں انسانی عضو یہ بھی شامل ہے) کے جسمانی اعمال کو طبیعیات اور کیمیا کے میکا نیکیاتی اصول کی صورت میں پوری طرح بیان کر سکے اور ان ہی کے مطابق ان اعمال کی توجیہ کر سکے۔ (۲) تجربہ کے واقعات اور کردار کے واقعات کے درمیان جو تعلق ہے اس کو اس میکا نیکیاتی عضویات کی اصطلاحات کے مطابق قابل فہم طریقے سے بیان کرنا ممکن ہے یا ممکن ہو سکتا ہے۔

۳۔ یہ نفسیاتیں بالضرورت میکا نیکیاتی نہیں۔ ان میں سے کوئی ایک مقصد فعل کی حقیقت کے عقیدہ کے ساتھ ملائی جاسکتی ہے لیکن یہ نہایت آسانی کے ساتھ عضویوں کے متعلق اس میکا نیکیاتی خیال کے ساتھ اتحاد پیدا کرنے کی طرف مایل ہوتی ہیں جو مقصدی فعل کی حقیقت کا منکر ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ ان کے ساتھ متحد ہیں۔ کرداریت تو خاص کر اسی میکا نیکیاتی عقیدہ سے منمنّا مستخرج معلوم ہوتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی قدر بے چینی کے ساتھ اس مابعد الطبیعیاتی بہتر پر دراز ہے (مستف)



اب ہم مختصر ازان دونوں مفروضات پر بحث کریں گے۔ جو مفروضہ کہ میکا نیکاتی  
 عضویات کی بنا ہے وہ اس وسیع تر دو گانہ مفروضے کا جزو ہے جس پر میکا نیکاتی حیاتیات  
 مبنی ہے، یعنی یہ کہ غیر عضوی کائنات کا میکا نیکاتی بیان اصولاً صحیح ہے اور یہ کہ عضوی طبعی  
 انتخاب کے عمل سے غیر عضوی مادے سے پیدا ہوئے ہیں اور ان کی پیدائش میں ان اثرات  
 قوتوں یا شعور ان افعال کے سوا اور کسی اثر یا فعل نے مداخلت نہیں کی جو غیر عضوی کائنات  
 پر مشرف ہیں۔ اگر یہ یہ مفروضہ اکثر اور نہایت وثوق کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے، تاہم اس کی  
 صحت پہلے سے زیادہ اب مشتبہ ہے۔ اب یہ عام طور پر تسلیم کیا جانے لگے کہ خادروں کا  
 زبردست اصول طبعی انتخاب عضوی ارتقاء اور اپنے ماحول کے ساتھ عضویوں کے اس مقصدی  
 انضباط کی توجیہ کے لئے کافی نہیں جو تمام کائنات حیات میں ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔  
 جس طرح جاندار اشیاء کے متعلق ہمارا علم ترقی کرتا جاتا ہے اسی طرح حیات اور اس کے  
 ارتقاء کا مسئلہ میکا نکی اصول میں مد ہونے کی بجائے مانع آتا جاتا ہے یہی حال عام عضویات  
 کے تنگ تر میدان کا ہے۔ گزشتہ صدی کی تحقیقات نے ان طبعی اور کیمیاوی اعمال کا  
 علم بھا کیا ہے جو جسم کے اندر جاری رہتے ہیں۔ لیکن ہر قدم گشت راز و گراں راز کا افشا  
 می کردہ، کا نقشہ پیش کرتا ہے یعنی ہر قدم پر انتظام و انضباط کے نئے مسائل پیدا ہو جاتے  
 ہیں۔ عضویاتی تحقیقات کے بعض فلسفی مزاج سرگروہ ہم کو بتاتے ہیں کہ ہمارا ہر قدم ہم کو  
 میکا نیکات کی منزل مقصود سے قریب نہیں کر رہا، بلکہ دور لے جا رہا ہے۔ اس کے علاوہ  
 نظام عصبی کی عضویات کے مخصوص تر محدود تر میدان میں ہمارا علم اس لحاظ سے حیرت  
 انگیز طور پر ناقص ہے کہ ہم اس کو نہایت وثوق کے ساتھ نفسیات کے عوض پیش کرتے  
 ہیں۔ ہم اس تغیر کی ماہیت سے واقف نہیں جو نام نہاد عصبی ہیجان کی صورت میں  
 عصبی ریشوں میں شایع ہوتا ہے۔ پھر مصنفین ابھی تک اس بات پر بھی متفق نہیں ہو سکے  
 ہیں کہ یہ ہیجان ایک قسم کا ہوتا ہے یا دو قسموں کا، یا بہت سی قسموں کا۔ ہم اس اتنا ہی  
 عمل سے بھی ناواقف ہیں جو تمام عصبی فعلیت کے تطابق و انضباط میں شامل ہوتا ہے۔  
 ہم انصلاات کی ترکیب اور شاخوں کے متعلق تقریباً کچھ علم نہیں رکھتے، احساسی اعضا  
 کی مخصوص توانائیوں کا عقیدہ جو بہت سی صورتوں میں اندھیرے میں روشنی کی شعاع  
 رہا ہے اب ترک کیا جا رہا ہے اور اس ترک کرنے والوں میں اکثر وہ لوگ ہیں جو اس کے

کسی اور قابل فہم عوضی کو تجویز نہیں کر سکتے۔ مخی قشر میں وظائف کی مناسبت کا عقیدہ جو کم از کم ابتدائی احساسی اور حرکتی وظائف کی حد تک اس صدی کے اوائل تک ثابت شدہ مانا جاتا تھا اب ایک غیر محفوظ مقام پر چھوٹے لے رہا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو کم از کم ایک دیسے ساپنے میں دوبارہ ڈھالنے کی ضرورت ہے جو ابھی تک تجویز نہیں ہوا۔ بافت کے اضافے پر جانے کے بعد وظائف کی بحالی اس میدان میں بھی اسی طرح میکانیکاتی تاویل کی معارض ہے جیسی کہ دیگر حیاتیاتی میدانوں میں ہے۔

اب رہ گیا دوسرا مفروضہ سو اس کے لحاظ سے بھی میکانیاتی نفسیات کی حالت کچھ بہتر نہیں۔ کرداریت کی یہ تجویز کہ "اس مسئلہ کو آنکھیں مل کر دیکھو اور اپنا راستہ لٹو ہر اس شخص کے لئے ناقابل قبول ہوگی جس میں سائنٹفک راز جوئی کا شمع بھی باقی ہے۔ کیونکہ اگرچہ تجربہ دماغ پر فاسفورس کی روشنی کے سوا اور کچھ نہیں" تاہم یہ وہ چیز ہے کہ جس کے بغیر زندگی ہمارے لئے بے معنی اور بے قیمت ہو جاتی ہے حقیقت جدیدہ کی تجاویز اگر اپنی انتہا پر پہنچ جائیں تو اس مسئلہ کا خاتمہ کر دیتی ہیں۔ لیکن اس وقت تک صرف ایک مصنف نے ان کو اس انوہتہا تک لے جانے کی اخلاقی جرات کا اظہار کیا ہے۔ "احساسیہ" مابعد منظریت (جس کے مطابق "احساسات" ایک قسم کی فاسفورس کی روشنی ہے جو عصبی تہرج کے کے قشر کو قطع کرنے سے پیدا ہوتی ہے) اور نظریہ ذہنی مواد جس کے مطابق احساسات وہ ایشائیں جو اپنے حق کے مطابق اس اول مواد کی صورت میں موجود ہیں جس سے یہ دنیا بنی ہے) کے بین بین صونکے کہا ہے، یا ان میں منقسم ہیں۔ یہ دونوں عقاید ان شرائط کا قابل فہم بیان دینے سے بالکل قاصر ہیں جن کے تحت یہ "احساسات" مل کر اس شعور کو بتاتے ہیں جس کو ہم مطلق باطن سے جانتے ہیں ہمارے مراد اور اک کرنے، تصور کرنے، یاد رکھنے، یا کسی اور طرح ایک شے پر فکر کرنے کی شعوری فعلیتوں سے ہے۔ اس کے علاوہ دونوں اس تجویز کو پورا نہیں کر سکتے کہ تمام فطرت کو ایک مجموعہ اصطلاحات یا مقولات، یعنی مقولات طبیعیات کی صورت میں بیان یا ان کی بناء پر اس فطرت کی توجیہ کریں حالانکہ اس تجویز کی سادگی ہی میکانیکاتی پروگرام کی قوت کا سرچشمہ ہے۔ اگر دماغ کا مادہ "احساسات" پیدا کر سکتا ہے تو یہ مادہ

اس مادہ یا طبیعی اعمال سے زیادہ اور اس کے علاوہ ہے جس کو طبیعیات بیان کرتی ہے، اور اگر تمام مادہ "احساسات" ہے یا احساسات کے ساتھ متحد النوعیت ہے، اور "احساسات" یا ہم مل کر تجربہ کی مختلف صورتیں مرکب کرتے ہیں، تو اس مادہ کے متعلق جو کچھ طبیعیات بیان کرتی ہے، وہ از حد گمراہ کن ہے، اور اس علم کے مقولات کسی قدر مفید کیوں نہ ثابت ہوئے ہوں، یہ صداقت سے بہت بعید رہتا رکھتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ طبیعیات کی موجودہ حالت میں یہ فرض کرنا لغویت ہے کہ اس کے مقولات بالضرورت ہر جائز بیان و توجیہ کا نمونہ معین و مقرر کریں گے، کیونکہ یہ تو مسترد و دائمی تغیر کی حالت میں ہیں، مادیت کے زمانہ شباب میں ادنیٰ طور پر یہ کہنا بہت عام تھا کہ کائنات مادے کے ذرات سے مرکب ہے، یہ کہ تمام توانائی ان ذرات کی معیار حرکت ہے، اور یہ کہ تمام تغیر ایک سخت اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہلے ہوئے ذرے کے دوسرے پر تصادم سے معیار حرکت کا انتقال ہے لیکن وہ زمانہ گزر گیا۔ اگرچہ بعض فداست پسند ماہرین حیاتیات اب بھی ایسے ہیں جو ان عقاید کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے طبیعیات کے متعلق تمام معلومات پرانے طرز کی پرانی کتابوں سے اخذ کی ہیں۔ اب اس وقت تو حالت یہ ہے کہ طبیعیات کے تمام مقولات، مادہ، توانائی، حرکت، معیار حرکت، مقدار مادہ، اور خود زمان و مکان، زیر بحث ہیں، اور کوئی نہیں بنا سکتا کہ زمانہ حال کے طبیعیاتی تفکر کے اس فساد سے کون کون سا مقولہ زندہ و سلامت بچ کر نکلے گا۔ اس حالت کے ہوتے ہوئے یہ کہنا یقیناً قبل از وقت ہو گا کہ فطرت انسانی اور فعل انسانی مناسب طور پر طبیعیات کے مقولات کی صورت میں بیان ہو سکتے ہیں یا ان کی بنا پر ان کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ ماہر حیاتیات کی طرح ماہر نفسیات کے لئے بھی تہما معقول رہتا ہے کہ وہ نہایت جرات اور بہادری کے ساتھ اپنی خود مختاری کا دعویٰ کرے، اور ان مقولات میں سے ان مقولات کو انتخاب کرنے کے حق پر زور دے، جو اس کے مقصد، یعنی فطرت انسانی کے بہتر تفہیم کے لئے مفید ترین ہیں، اس کو چاہئے کہ حیاتیات اور طبیعیات

علوم کے نتائج میں موزونیت و مطابقت پیدا کرنے کے کام کو زمانہ آئندہ کے چھوڑ دئے لیکن اس سکت میں تمام کوشش کو فراخ دلی اور انتقادی نظر سے دیکھتا رہے۔

## قابل قبول قیاسات

لہذا اس کتاب میں اپنے قارئین پر یہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ ہم فطرت انسانی اور تجربہ انسانی کو کس طرح بیان کر سکتے ہیں، اور قریبی (یعنی سائنس کے) نہ کہ مابعد الطبیعیات کے) معنوں میں ان قابل عمل قیاسات کے مطابق واقعات کی توجیہ کی کوشش کروں گا جو قطعی طور پر درست ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے، بلکہ جو اس وقت مفید ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ جن قیاسات کو ہم اختیار کرتے ہیں، وہی بالضرورت طرز بیان کی بھی تعین کرتے ہیں، اور جس زبان میں کہ یہ بیان ہوتا ہے اس سے ان قیاسات پر ولات ہوتی ہے۔

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ) اپنی ایک جدید تصنیف "Space, Time, and Gravitation" کو جن الفاظ پر ختم کرتا ہے، وہ قابل غور ہیں۔ "نظریہ اضافیت نے طبیعیات کے تمام دائرہ عمل کی جانچ پڑتال کر لی ہے۔ اس نے اُن بڑے بڑے قوانین کو متحد کر دیا ہے جنہوں نے اپنے اتفاق بیان اور صحت اطلاق کی وجہ سے طبیعیات کو وہ قابلِ خیر جگہ دلائی ہے جو علم انسانی میں اس کو اس وقت حاصل ہے لیکن مابینت اشیا کے لحاظ سے یہ علم ایک خالِ صدف یا مجموعہ علامات ہے۔ یہ ساختی صورت کا علم ہے، نہ کہ مشمول و ظروف کا۔ تمام عالمِ طبیعی میں وہ غیر معلوم مشمول جاری و ساری ہے، جو یقیناً ہمارے شعور کا سوا ہے۔ یہ ایک اشارہ ہے ان مناظر کی طرف جو عالمِ طبیعیات کی گہرائیوں میں موجود ہیں، لیکن جن کو طبیعیات اپنے طریقوں سے حاصل نہیں کر سکتی۔ اس کے علاوہ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ جہاں سائنس نے بہت زیادہ ترقی کی ہے وہاں ذہن نے فطرتِ وہ چیز دوبارہ حاصل کر لی ہے جو اس نے اس کو دلیعت کی تھی۔ ہم نے غیر معلوم کے کناروں پر ایک عجیب و غریب نقش پادیکھا ہے۔ ہم نے اس کی اسطیت کی توجیہ کی ہے جو دیگر بہت سے نظریاتِ قائم کئے ہیں۔ آخر کار ہم اس مخلوق کو دوبارہ پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں جس کا یہ نقش پادیکھا ہے اور دیکھو تو ہسی! یہ نقش پادیکھا خود ہمارا ہے! (مصنف)

میں ایسی زبان استعمال کرنے سے اجتناب کروں گا جس سے وہ قیاسات مدلول ہوتے ہیں جن پر میں نے گزشتہ اوراق میں معارضہ تنقید کی ہے میری مراد ”تصورات“ ”شعور“ بحیثیت اس مواد کے جو ”احساسات“ یا ترکیب کے ذریعہ عناصر یا اکائیوں سے مرکب ہے اور میکانیکی اضطرابات، بہیئت فعل کی اکائیوں کے قیاسات سے ہے۔ اس تجویز پر پوری طرح کاربند ہونا آسان نہیں کیونکہ ”تصورات“ اور ”احساسات“ کی زبان نہ صرف نفسیات بلکہ ادبی اور عوامی ان کی روایات میں بھی بہت عام ہے۔ لہذا میری استدعا ہے کہ اگر کہیں پر میں آسان لیکن گمراہ کن زبان کو استعمال کروں تو میرے قارئین مجھے معاف فرمائیں گے۔

اب میں ان قیاسات کو بیان کروں گا جو میرے نزدیک قابل قبول ہیں اور ان اصطلاحات کو واضح کروں گا جن کا استعمال مفید ہوگا۔ اول عنویات اور خصوصیات نظام عصبی کی ساخت اور اس کے وظائف کے علم کی طرف ہمارا کیا رویہ ہوگا؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ زمانہ حال کے اکثر باہرین نفسیات نے ”ذہن“ ”روح“ ”ذات“ کی اصطلاحات کو بالکل ترک کر دیا ہے۔ یہ دیکھ کر کہ ذہن کو نہ تو قواعد کا مجموعہ کہنا مفید ہے نہ ان کم و بیش منظم تصورات کا مرکب جو بحیثیت مستقل اشیا ”شعور“ میں آتے یا اس سے باہر جاتے ہیں انہوں نے ذہن کی جگہ نظام عصبی یا دماغ کو دی۔ اس کے نتائج پر ہم اس سے قبل غور کر چکے ہیں۔ اب اگر ہم زمانہ حال کے اس طرز عمل کی تقلید سے انکار کر دیں تو پھر ہم کو گزشتہ طرز عمل کی طرف عود کرنا پڑتا ہے یا اس کا ساتھ دینا پڑتا ہے اور اس طرح ”ذہن“ کو اپنی نفسیات میں شامل کرنا پڑتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات میں ”ذہن“ کوئی چیز تھا جو اپنی فطرت قوت اور وظائف کو دو طریقوں سے ظاہر کرتا تھا۔ (۱) فردی تجربہ کے شعور اور (۲) جسمانی فعلیت کے شعور جو باہم مل کر کسی فرد کے کردار کو مرکب کرتی ہیں۔ میکانیکی نفسیات کہتی ہے کہ یہ کوئی چیز جو ان دو طریقوں سے اپنی فطرت کا اظہار کرتی ہے بالجوہرہ دماغ ہے جس کو میکانیکی عنویات ہمارے لئے بیان کرتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہم اس ”کوئی چیز“ کو فرض کرنے پر مجبور ہیں اور یہ کہ اگر ہم اس کو وہ دماغ سمجھنے پر دماغ نہیں جو میکانیکی صورت میں تصور کیا جاتا ہے تو پھر اس کے لئے کوئی نام ہونا چاہئے۔ پھر ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بالماہیت یہ بہت پیچیدہ ہے یا یہ کہ یہ ایک بہت پیچیدہ نظام ہے، یہ کہ یہ اپنے آپ کو سب سے پہلے ایک نوزائیدہ

بچے کے نسبتاً سادہ کردار میں ظاہر کرتا ہے اور یہ کہ اس کی پیچیدگی اور تعین میں ترقی کچھ تو اس کے خلقی یا موردی میلانات کی وجہ سے ہوتی ہے اور کچھ ان اثرات کی وجہ سے جو اس پر جسم کے اندر یا باہر سے پڑتے ہیں اور فعلیتوں کی ان صورتوں کی وجہ سے جن سے وہ ان اثرات کا جواب دیتا ہے۔

## ذہن کا قیاس

مجھے یقین نہیں کہ ہم اس "کوئی چیز کے لئے" ذہن کے قدیم نام سے بہتر کوئی نام معلوم کر سکیں گے۔ بلکہ ایک فردی عضو یہ کا ذہن وہ چیز ہے جو اپنے آپ کو اس کے تجربے اور کردار میں ظاہر کرتا ہے۔ اب ہم کو ذہن انسانی کو بیان کرنے کے لئے تجربہ فرما کر دار انسانی کے واقعات کو جمع کرنا پڑتا ہے اور ان سے ذہن کی ماہیت اور ساخت کو مستنبط کرنا پڑتا ہے۔ یہ خیال ہے کہ ماہیت اور ساخت کا ذکر کر رہا ہوں، کیونکہ ان دونوں میں تمیز کرنا ہمارے لئے مفید ہو گا۔ اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذہن کی ماہیت ہر جگہ اور ہر وقت ایک ہی ہوگی۔ اس کا وجود و اظہار حیوانات میں ہو یا انسان میں، یا مافوق البشر ہستیوں میں، ایک نوزائیدہ بچے میں جو یا احسن میں یا غلط میں، ہر جگہ اس کی ماہیت ایک ہی رہتی ہے۔ لیکن اس کے برخلاف ذہن کی ساخت ہر فرد کے لئے مخصوص ہوتی ہے۔ نہ صرف یہ کہ مختلف انواع حیوانات (بشرطیکہ ان میں ذہن ہو) اور انسان میں مختلف ہوتی ہے، بلکہ ایک شخص کے ذہن کی ساخت باقی سب اشخاص کے ذہنوں کی ساخت سے جدا ہوتی ہے۔ پھر ایک ہی فرد بشر کی عمر کے مختلف حصوں میں بھی یہ ایک ہی نہیں رہتی، کیونکہ جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں عمر کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ زیادہ پیچیدہ اور متعین ہوتی ہے، اور عمر کے ڈھلنے کے ساتھ ساتھ اس میں ترقی معکوس شروع ہو جاتی ہے۔

سینکڑوں نفسیات کا ماہر کہیں کہ جس چیز کو ہم "ذہن" کہتے ہو بالکل اسی چیز کو میں "دماغ" کہتا ہوں۔ اگر یہ دعوت ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ تم اس قسم کی بیہم پراسرار اور خالص قیاسی "کوئی چیز" فرض کر دو جس کے متعلق تم کو خود اقرار ہے کہ تم نے اس کو نہ دیکھا ہے نہ چھوا ہے اور نہ تم اس کو دیکھنے یا چھونے کی امید کر سکتے ہو۔ اس کے برخلاف

دماغ ہے جو شکر کے ڈلے کی طرح ٹھوس اور حقیقی ہے جس کے متعلق ہم قطعی طور پر جانتے ہیں کہ یہ ہر تجربہ اور کردار میں عمل کرتا ہے، اور جس کے متعلق ہزاروں ماہر کام کرنے والوں نے معلوم کیا ہے کہ ڈھیر لگا دے ہیں۔ اس کا جواب میں یہ دوں گا کہ میں اس عضویاتی علم یا تحقیق کی قیمت کو گھٹانے کا قصد نہیں رکھتا۔ لیکن میرا دعویٰ ہے کہ سائنس کی موجودہ حالت میں ذہن کی جگہ دماغ کو دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ ایسا کرنے سے ہمارے فکر کی آزادی بالکل بے جا طور پر محدود ہو جاتی ہے۔ یہ ہم کو توجیہ کی ایک خاص قسم کے ساتھ باندھ دیتا ہے اور ہم کو ان لغو نتائج کی طرف لے جاتا ہے جن کو ہم سمجھنے کی بجائے دیکھ چکے ہیں۔ بدترین نتیجہ اس کا یہ ہے کہ یہ ہم کو واقعات مشاہدہ کی طرف سے اندھا، اور دیگر واقعات کی تعبیر و تادل میں متعصب بنا دیتا ہے۔

اس کے برخلاف مجھے ان موٹکاف اور باریک بین ماہرین نفسیات کے ساتھ بھی کوئی جھلردی نہیں جو تمام عضویاتی واقعات اور نظریات کو نفسیات سے بالکل خارج کر دیتے ہیں اور اس پر دلیل یہ لاتے ہیں کہ نفسیات اور عضویات دو بالکل مختلف علوم ہیں کہ ان کے واقعات و مفولات کو بغیر انتشار و زانی پیدا کئے ملانا ناممکن ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ماہر نفسیات کو اس مدد سے پوری طرح فائدہ اٹھانا چاہئے جو عضویات اس کی کر سکتی ہے۔ اس کو سمجھنا چاہئے کہ اس کا ایک کام یہ بھی ہے کہ اپنے علم کے واقعات اور بیانات اور عضویات کے واقعات اور بیانات میں مطابقت و موافقت پیدا کرے۔ لیکن اس کو اس ناجائز مطالبہ کے سامنے سر تسلیم خم نہ کرنا چاہئے کہ اس کا علم اپنے وظائف سے ایک میکانیکیاتی عضویات کے حق میں دس گنا ابردار ہو جائے۔ ہو سکتا ہے کہ ہم آخر میں حل کر ان دو علوم کے نتائج میں اس سے زیادہ تشفی بخش موزونیت و مطابقت پیدا کر سکیں جو بحالت موجودہ ممکن ہے۔ ہم کر چاہئے کہ ہم اپنی توجیہ کو عصبی ساخت اور وظائف کے انفاظ میں دیاں تک لے جاسکتے ہیں لے جائیں لیکن ایسا کرنے میں یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ یہ توجیہات قطعاً اور بالکل صحیح ہیں۔

۱۔ خود میں نے اسی تجویز پر عمل کیا ہے اور عضویات پر غور و فکر کرنے میں بہت وقت صرف کیا ہے۔  
نفسیات کا جو متعلم نفسیات کو خواہ بحیثیت نظری علم کے خواہ بحیثیت عملی علم کے اپنی غایت حیات بنانا چاہتا ہے اس کو میں صراحتاً دوں گا کہ عضویات اور ذوالانسان عصبی کے متعلق (بقیہ حاشیہ عضویات)

## نفسیات کی تعریف اور اس کے حصے

لفظ ”ذہن“ کے معنوں کی اس طرح تعریف کرنے کے بعد اب ہم نفسیات کی اصلی یا مفید ترین تعریف کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ عارضی طور پر تو ہم نے اس کی تعریف یہی کی تھی کہ یہ فطرت انسانی کا علم ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم نے یہ اقرار کیا تھا کہ یہ تعریف غیر تشفی بخش ہے، اس لحاظ سے کہ یہ تمام انسانی عضویات کو نفسیات کے دائرے کے اندر شامل کر دیتی ہے، حالانکہ ظاہر ہے کہ اس وقت ان دونوں کو الگ الگ رکھنا دونوں کے لئے مفید ہے۔ ان کے تعلقات کی بہتر اور صحیح ترتیبیں ان کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہو سکتی ہے۔ نفسیات بدلتی فطرت انسان کے ذہنی پہلو سے سروکار رکھتی ہے اور عضویات فطرت انسانی کے جسمانی پہلو سے۔ موجودہ صورت میں بہت سے واقعات ایسے ہیں جو ایک علم کے لئے تو اہم ہیں لیکن دوسرا علم ان کو نظر انداز کر سکتا ہے۔ اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تقسیم محنت ذہن و مادہ یا روح و جسم کی قدیم تنویر تامہ پر دلالت کرتی ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ لازمی نہیں کہ اس تقسیم محنت سے یہ مدلول ہو، نہ اس کو مدلول ہونا چاہئے۔ اس تنویر کا سوال مابعد الطبیعیاتی ہے جس کے ساتھ سائنس کو کوئی تعلق نہیں۔ یہ اس قسم کا سوال ہے کہ جس کو سائنس غیر تفصیل چھوڑ سکتی ہے اور چونکہ اس کا کوئی قطعی جواب نہیں دیا جاسکتا اس کوئی وجہ نہیں کہ ایک یا دوسرے جواب کو اذمائی یا عارضی طور پر قبول کر کے سائنس اپنی ترقی میں موانع پیدا کرے۔

دبیتہ ماشیہ صفحہ گزشتہ) جو کچھ وہ سیکھ سکتا ہے سیکھے۔ جوانی میں عضویات کے مطالعہ میں بہت سے سال صرف کرنا بہت مفید ہوگا۔ قابل غور بات یہ ہے کہ بعض مشاہیر ماہرین نفسیات نے بھی یہی راستہ اختیار کیا ہے۔ انہوں نے نہ صرف عضویات بلکہ اپنے زمانہ کے تمام علم طب سے واقفیت پیدا کی ہے۔ جان لاک، آرنلڈ، کونز، ولیم جیمس ان ہی مشاہیر میں سے ہیں۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ طبیعیات کا عملی تجربہ بھی ماہر نفسیات کے لئے بہت مفید ہوتا ہے۔ دوسرے اشخاص سے قریبی تعلقات پیدا کرنے اور ان کا ہر نقطہ نظر سے مطالعہ کرنے کا اور کوئی طریقہ نہیں۔ (مصنف)



لہذا اس شرط پر نفسیات کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ یہ ذہن انسانی کا علم ہے۔ ہم اس تعریف کو اور زیادہ صحیح اس طرح بنا سکتے ہیں کہ "ایجابی" اور "تجربی" کے انفار بڑھادیں۔ "تجربی" سے تو اس واقعہ کی طرف اشارہ ہوگا کہ نفسیات اس بڑے طریقے پر اعتماد کرتی ہے جو تمام علوم طبعیہ میں مشترک ہے، یعنی یہ بھی عینی واقعات کا مشاہدہ کرتی ہے، ان عینی افراد سے عام اصول یا قوانین استخراج کرتی ہے، نہ کہ کسی وہابی اصول سے۔ "ایجابی" سے اس طرف اشارہ ہوگا کہ یہ اس ذہن کا علم ہے جو فی الواقع موجود اور فاعل ہے۔ اس سے یہ ان علوم سے متمیز ہو جاتی ہے جن کو اولاً صحیح تفکر یا کردار کے نصب العینوں، سمیاریوں، پیمانوں، یا اصول سے تعلق ہوتا ہے۔

علم۔ آج سے تقریباً پانچ صدی قبل مسیح میں میں نے یہ تجویز کیا تھا کہ نفسیات کو کردار کا علم کہنا چاہیے۔ دیکھو میری کتاب پر "ایٹیکل فغنیالوجیکل سائیکالوجی" برہنیں بھی میں نے اس تعریف کو استعمال کیا ہے اور اس کی حمایت کی ہے۔ میں نے مروجہ تعریفات اس کو دو وجوہ سے ترجیح دی تھی در (۱) یہ نفسیات کے دائرہ عمل کو دیگر علوم کے دائرہ عمل سے متمیز کرتی ہے اور ان تمام باتوں کو اس میں شامل کرتی ہے جو اصل میں نفسیات سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے برخلاف اور تعریفات میں بہت سے ابہامات اور منطقی اور دیگر اقسام کی مشکلات ہیں۔ (۲) یہ خارجہ مشاہدہ واقعات کی اہمیت پر بہت زور دیتی ہے۔ ہماری مراد خارجی کردار یا جسمانی فعل کے واقعات سے ہے جن کے ذریعہ ذہنی فعلیت اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ واقعات بالعموم بالکل بیجا طور پر ذہن کے دیگر اصناف منظر ہر یعنی وہ جو مطالعہ سے مشاہدہ میں آتے ہیں، کے مقابلے میں نظر انداز کئے جاتے تھے۔ میں اب بھی اس تعریف کو بہتر سمجھتا ہوں اور منطقی لحاظ سے تو یہ بہترین ہے۔ لیکن میری تجویز کے بعد اس کو "کرداریت" نے اختیار کر لیا ہے اور اس کو انتہا پر پہنچا دیا ہے۔ اس مسلک نے محض مطالعہ باطن سے حاصل کئے ہوئے معطیات کے مطالعہ کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی اور کردار کے مطالعہ پر بحیثیت نفسیاتی طریقہ کے بالکل بیجا طور پر اسرار کیا لیکن اس میں انہوں نے مبالغہ کیا، اور مذکورہ بالا ناقابل قبول درجہ پر پہنچ گئے۔ لہذا میں اب یہ کہنے کی طرف مائل ہوں کہ "اگر یہ تمہارے آگے بڑھنے کا وقت ہے تو یہی میرے پیچھے بیٹھے کا وقت ہے"۔ نفسیات کی تعریف کا سوال تو آخر بہت اہم ہے، جی نہیں۔ علوم کے درمیان جو حدود فاصلہ ہم قائم کرتے ہیں (بقیہ حاشیہ منہو آئندہ)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ماہر نفسیات کو ذہن انسانی کے بیان کو مرتب کرنے کے لئے ان تیلج کی ضرورت ہوتی ہے جو وہ کردار کے واقعات کے مشاہدے سے اخذ کرتا ہے یہ کردار انسانوں اور حیوانات دونوں کا کردار ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کو واقعات تجربہ کے مشاہدات کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ واقعات تجربہ کچھ تو اس کے اپنے ہوتے ہیں جن کو وہ مطالعہ باطن سے معلوم کرتا ہے اور کچھ وہ واقعات تجربہ جو اوروں نے بیان کئے ہیں۔

یہی اساسی قسم کی نفسیات ہے جس کو عام نفسیات کہتے ہیں۔ اس کو نفسیاتی مطالعہ کی مخصوص قسمیں مثلاً ذہنی ساخت کی انفرادی یا قومی خصوصیات کا مطالعہ، اجتماعات کا مطالعہ یا عقل ذہنوں اور غیر طبعی کوائف نفسی کا مطالعہ سب فرض کرتی ہیں۔ بعض اوقات مطالعہ کے ایک یا زیادہ بڑے بڑے طریقوں کے نام نفسیات کے ساتھ بطور سابقہ کے شامل کر دئے جاتے ہیں، گویا کہ ان کی دلالت ایک مخصوص شاخ پر ہو رہی ہے مثلاً اختباری یا عضویاتی متقابل یا تخلیقی وغیرہ۔ لیکن اگرچہ آسان اور سہولت پیدا کرنے والے حصے ہیں اور مطالعہ کی عملی ضروریات اس کی تائید کرتی ہیں تاہم یہ منطقی حیثیت سے علم کی متمیز شاخیں نہیں۔ لہذا متعلم کو ان ناموں کی وجہ سے گمراہ نہ ہو جانا چاہئے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم کو سمجھنا چاہئے کہ خود یہ مخصوص شاخیں عام نفسیات کے مسائل کے حل کرنے میں بہت مفید و پیو نچائیں گی۔ اس لحاظ سے ان کو مطالعہ کے طریقے ہی کہنا چاہئے نہ کہ اس علم کی مخصوص متمیز شاخیں۔

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ) وہ سب کی سب عارضی ہوتی ہیں۔ علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ ان میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے۔ ہم کو بالکل منطقی تعریف کو اپنی غایت نہ بنانا چاہئے۔ یہ تعریفات صرف اس وقت ممکن ہوتی ہیں جب علوم مکمل ہو جاتے ہیں۔ ہماری تعریفات صرف ان عملی مقاصد کے تحت ہونے چاہئیں جن کے مطابق ہم ان علوم کا مطالعہ کر رہے ہیں۔ اسی اصول پر ہم عضویات کی اس کی موجودہ صورت میں تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہ ایک علم ہے جو جسم کے مختلف آلات کے کیمیائی اور طبعی اعمال کا بہتر تفہیم اور ربط مضبوط پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح نفسیات کی تعریف یہ ہوگی کہ یہ علم ہے جو عضویہ (بحیثیت مجموعی) کے کردار کا بہتر تفہیم اور ربط مضبوط پیدا کرتا ہے۔ یہی وہ تحدید ہے جو میں نے اپنی کتاب Psychology, the Study of Behaviour میں تجویز کی ہے۔ (مستف)

## نفس، یا ذات ایک ناگزیر قیاس ہے

ہمارے ذہنوں کی ترقی زیادہ تر اپنے طبعی ماحول کو سمجھنے اور قابو میں لانے کی کوشش کے دوران میں ہوئی ہے۔ تمام عملی مقاصد کے لئے ہم کامیابی کے ساتھ اس کا مقابلہ یہ فرض کر کے کر سکتے ہیں کہ یہ مستقل اور باقی رہنے والی اشیاء کا مجموعہ ہے جو تغیر پذیر ہیں اور ایک دوسری پر اور ہم پر عمل کرتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم تجربہ کو بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم اس کو یہی سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ یہ بھی اشیاء کا مجموعہ ہے۔ ہم تجربہ کے خواہ کسی پہلو پر غور کریں، ہم اپنے تفکر کا ایک معروضہ کھڑا کرتے ہیں اور ہر ایسے معروضہ کو ایک شے سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ لیکن تجربہ اشیاء سے مرکب نہیں۔ یہ ایک عمل ہے اور شاید ہر صورت میں حقیقت کا ایک سلسلہ ہے۔

تجربہ کی جس صورت کو ہم جانتے ہیں یا جس صورت سے ہم لطف اندوز ہوتے ہیں، اس کے اساسی واقعات صرف دو ہیں۔ اول۔ تجربہ کسی چیز کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ کسی چیز کے متعلق تفکر ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ معروضہ خود ایک تجربہ یا تفکر ہو، مثلاً نفسیاتی تفکر میں۔ دوم۔ ہر تجربہ یا تفکر کسی ایک ذات، شخص یا عضو کا تجربہ یا تفکر ہوتا ہے۔ جہاں تک

---

علہ۔ پروفیسر ونگسان نے معروضاتِ فکر کو مادی بنانے کے میلان میں بہت مبالغہ کیا ہے۔ وہ اس کو عقل انسانی کی طبعی اور لاعلاج کمزوری کہتا ہے جس کی وجہ سے یہ حیات اور تجربہ کے واقعات پر بحث کرنے کی جستجو نہیں رکھتی۔ وہ ذہنی غفلت کی ایک صورت کو تسلیم کرتا ہے اور اس کو وجدان کہتا ہے۔ اس کو عقل یا فہم سے باہل علیحدہ سمجھتا ہے۔ وہ ہم کو یقین دلاتا ہے کہ صرف اسی قوت سے ہم ان واقعات کو قابو میں لا سکتے ہیں جن کو نفسیات سے تعلق ہے لیکن میں اس مزعومہ قوت کی ماہیت کو سمجھنے سے ہمیشہ قاصر رہا ہوں۔ اس کے علاوہ عقل (Intellect) کی ماہیت کے خلاف اس کے دلائل سے بھی میری تشفی نہیں ہوتی۔ لیکن اتنا میں بھی تسلیم کرتا ہوں کہ اس میدان میں ہم کو اپنے عقلی اعمال کو بہت ہوشیاری کے ساتھ استعمال کرنے اور زبان اس طرح انتخاب کرنے کی ضرورت ہے کہ معروضاتِ فکر کو مادی بنانے کے میلان کی کمترین گنجائش باقی رہ جائے۔ (مصنف)

کہ ہم کو قطعی طور پر معلوم ہے یہ کوئی ایک "یا ذات ہمیشہ ایک مادی عضو یہ ہوتی ہے یا یہ ایک مادی عضو یہ میں شامل ہوتی ہے اور اسی عضو یہ میں یا اس کے واسطے سے یہ اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے یعنی تجربہ کو جس صورت میں ہم جانتے ہیں وہ ہمیشہ کسی ذات کا کسی معروض کے متعلق تفکر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر میں "فکر کرنے" کو تجربہ کے بیان کرنے کے لئے عام ترین لفظ کہتا ہوں۔ یہ معنی، روجہ معنوں کی نسبت وسیع تر ہیں۔ لیکن اس کی بہترین نظیر ہم کو دیکھارت کے مشہور و معروف جملہ میں ملتی ہے کہ "میں فکر کرتا ہوں لہذا میں ہوں" یہاں "میں" فکر کرتا ہوں "تجربہ کی عام ترین صورت ہے۔ اگر ہم یہ الفاظ استعمال کریں تو ہم اپنے ذہنی اعمال کو مادی بنانے کے میلان سے محفوظ رہینگے اس وجہ سے کہ یہ برابر ہم کو یاد دلاتے رہیں گے کہ جب کبھی ہم کسی واقعہ تجربہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو ہمارا مفہوم یہ ہوتا ہے، کوئی شخص کسی چیز پر فکر کر رہا ہے۔

مستعمل ذرا اپنی گزشتہ سوانح عمری کے درج پلئے اور دیکھئے کہ اس نے "درکات" "تصورات" یا "خیالات" یا "احساسات" کو سسٹم پر اس طرح پڑایا ہے جس طرح وہ بعض اوقات روپ پر پڑا لیتا ہے۔ یا کبھی اس نے ان تمام چیزوں کو اس طرح اکیلا دیکھا ہے، جس طرح وہ ایک شخص، یا ستارے، یا ہڈی، یا کسی اور طبیعی چیز کو دیکھتا ہے۔ اس کو معلوم ہو گا کہ اس نے ان کو اس طرح نہ کبھی دیکھا ہے اور نہ امید ہے، کہ کبھی دیکھے۔ یہ گویا ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ "گرنے" یا "حرکت" کو بغیر گرنے والی چیز یا سترک چیز کے معلوم کرنے کا آرزو مند ہو۔ یا "ادراک کرنے" یا "یاد رکھنے" کا بغیر ادراک کرنے والی ذات یا یاد رکھنے والی ذات کے متوقع ہوا اور اس میں تو شبہ ہی نہیں ہو سکتا کہ یہ کہنا کہ "میں لا پر فکر کر رہا ہوں" یا یہ کہ "میں لا کا ادراک کر رہا ہوں" زیادہ سیدھا اور زیادہ صحیح بیان ہے یہ نسبت اس کے کہ "میں لا کا تصور رکھتا ہوں" یا یہ کہ "میں لا کا ادراک رکھتا ہوں" یا یہ کہ "لا کا ایک تصور یاد رکھ سیرے ذہن یا شعور میں پیدا ہو رہا ہے"۔ مقدم الذکر تو واقعہ کا سادہ اور صاف بیان ہے۔ باقی کے سب جملے سر کے پیچھے سے ہاتھ لے جا کر ناک پکڑتے ہیں اور ان عجیب و غریب اور متنازع فیہ نظریات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن پر ہم نے اس باب میں غور کیا ہے۔ اگر ہم ان بے ہودہ ردہ ایسی جملوں کو استعمال بھی کریں تب بھی ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ "تصورات"، "درکات"، "خیالات"، اور "شعور" جس کے اندر یہ سب آتے، یا جس سے باہر نکلتے ہیں ہمیشہ کسی شخص یا کسی عضو سے متعلق رکھتے ہیں جس کو

ہم بالعموم ایک اسم علم یا صرف "میں" "وہ" "یا تم" "یا" سے ظاہر کیا کرتے ہیں۔ لہذا تمام تجربہ کسی ذات کا تجربہ ہے۔ یہ ایک تنازع فیہ سوال ہے کہ تمام تجربہ کسی شے پر تفکر کی صورت اختیار کرتا بھی ہے یا نہیں۔ ثابت کیا گیا ہے کہ اگرچہ ہر تجربہ جو وسط العہ باطن سے معلوم کیا جاسکتا ہے کسی شے کے متعلق تفکر کے ہم معنی ہے تاہم بعض اوقات ہم بالکل منفعل معلوم ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم پر چند اعمال ہو رہے ہیں یا ہم لطف اللہ ہو رہے ہیں لیکن ہم معروض سے واقف نہیں ہوتے۔ اس بنا پر کہا گیا ہے کہ ہم ایک ایسی قسم کا تجربہ فرض کر سکتے ہیں جو اسی سمت میں ذرا آگے بڑھ کر خاص انفعالیات بن جاتا ہے۔ اس قسم کا قیاسی خاصۃً انفعالی تجربہ کسی شے کے متعلق تفکر کے ہم معنی نہیں کہا جاسکتا۔ اسے غیر ناظمی تجربہ کہہ سکتے ہیں۔

## ذہنی ساخت اور ذہنی وظائف

طبعی اور صاف زبان استعمال کرنے سے ایک اور فائدہ ہو سکتا ہے یعنی یہ کہ ہم ذہنی فعلیت کے واقعات اور غیر ذہنی ساخت کے واقعات میں تمیز کر سکتے ہیں۔ ذہنی ساخت وہ مستقل اور ترقی پذیر ذہنی ڈھانچا ہے جس کو ہم تجربہ اور کردار میں ذہنی مظاہر سے منبج کر لے ہیں اور چونکہ اس میں ارتقا اور نشوونما ہوتا ہے اور یہ ذہنی سکون کی حالت میں بھی باقی رہتا ہے لہذا ہم اس کو اور اس کے حصوں کو اسما کی صورت میں بیان کر سکتے ہیں۔ لیکن ان اسما کو ہم کو باحتیاط منتخب کرنا پڑے گا اور ان کی باحتیاط تعریف کرنی پڑے گی۔ ذہنی ساخت اور ذہنی عمل یا وظیفہ یا فعلیت کا فرق اس فرق کے بنا ہے جو ایک مشین یا ایک جسمانی آلہ مثلاً عضلہ کی ساخت اور اس کی فعلیت میں ہوتا ہے۔ کسی ایسی حقیقی اور رسمی تشیل یا متوازی مثال کو معلوم کرنا تو بلاشبہ ناممکن ہے جس سے ذہنی ساخت کے بیان کو مرتب کرنے میں ماہر نفسیات کے کام کی توضیح ہو سکے لیکن ممکن ہے کہ مندرجہ

ذیل ان گھر مثال سے کچھ توضیح ہو سکے۔ فرض کرو کہ ایک مشین نہ کھلونا یا اگر ایسا ہے جس کے اندر بہت پیچیدہ گھڑی کے سے پُر زرعے ہیں جن کی وجہ سے اس میں فعلیت پیدا ہوتی ہے۔ اب فرض کرو کہ یہ کھلونا مختلف حالات میں مختلف طریقوں سے رد عمل کرتا ہے۔ یہ بھی فرض کرو کہ ایک شخص اس کی اندر کی مشین کی تحقیق کرنا چاہتا ہے لیکن وہ مختلف حالات میں صرف اس کی حرکات کو دیکھ سکتا ہے اور اور ان آوازوں کو سن سکتا ہے جو اس کی مشین کے حرکت میں ہونے کے وقت پیدا ہوتی ہیں۔ ان دو قسموں کے معطیات کی بنا پر وہ اس کے پوشیدہ کل پر زوں کے متعلق کچھ باتیں منہج کر سکتا ہے "تصور ی نظریہ" میں ایک دیکھی یہ بھی ہے کہ "تصورات" حسب مرضی و ظالیف یا ساخت کے متعنے فرض کئے جاسکتے ہیں۔ اس سے آسانی تو بہت ہوتی ہے لیکن آخر میں پل کر اسی سے مختتم انتشار ذہنی بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے الفاظ ہیں جن کو اسی طرح ہم اور انتشار انگیز طریقہ سے استعمال کیا جاتا ہے۔ ہم کو ان سب سے بچنا چاہئے

ذہنی ساخت کے ذکر اور اس کو ایک مشین کی ساخت سے تشبیہ دینے میں ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہم "ساخت" کے لفظ کو مادی ساخت یا چند حصوں کی میکانیکی ترتیب کے معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ یہ ساخت اس سے مختلف ہوتی ہے۔ لیکن اگر کوئی متعلم اس فرق کو ذہن میں رکھ کر اس ساخت کو مادی صورت میں اپنی چشم بصر کے سامنے لے آئے تو کچھ قباحت بھی نہیں۔ پھر نظام عصبی کے علم کو انفسیات میں استعمال کرنے کے متعلق جو کچھ اوپر لکھا گیا ہے۔ اس کو پائیش نظر رکھ کر وہ عصبی ساختوں کو ذہنی ساخت کی تشبیہ سمجھ سکتا ہے۔ لیکن اس میں ہم کو اپنے اس دعویٰ پر قائم رہنا چاہئے کہ ذہن اور اس کے اعمال لفظاً و معنماً نظام عصبی کی ساخت اور اس کے وظائف کی صورت میں ترجمہ نہیں ہو سکتے نہ ان کو اس نظام کی ساخت و وظائف سے مستحضر کیا جاسکتا ہے

نہ ان کا مبادلہ ممکن ہے۔ ذہن کی ساخت ایک تصوری نظام  
 ہے جسے دو اقسام کے معطیات یعنی واقعاتِ کردار اور واقعاتِ  
 مطالعہ باطن سے انتاجاً تعمیر کیا جاتا ہے۔

## باب دوم

### ادنی حیوانات کا کردار

میں نے اب تک لفظ ”کردار“ اس طرح استعمال کیا ہے، گویا یہ تعریف کا محتاج نہیں، اور واقعہ بھی یہ ہے کہ ہم سب اس لفظ کو ایک ہی معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ ادنیٰ عمر ہی میں ہم دو بڑی بڑی اصنافِ اشیا میں تمیز کرنا یکھ جاتے ہیں۔ ایک صنف کو ہم جاندار اشیا کہتے ہیں، اور دوسری کو بے جان اشیا۔ وحشی اقوام کے ذہن میں بھی یہ تفریق موجود ہوتی ہے، لیکن ان کے ہاں ان دونوں کے درمیان حد فاصل اس قدر مقرر و معین نہیں ہوتی، جتنی کہ ہمارے ہاں ہوتی ہے۔ یہ لوگ بے جان اشیا کی ہر غیر معمولی صورت یا ان کے ہر غیر معمولی عمل کو ان کے ذہنی حیات ہونے کی دلیل خرمن کر لیتے ہیں۔ اسی میدان کو ابتدائی حیاتیات یا قشہ کہا جاتا ہے۔ لیکن سائنس و فلسفہ کی اشاعت و اداعت کی بدولت ہم بلاتال اور اور اکثر بغیر غلطی کے اس تفریق کو معین کر سکتے ہیں۔

### کردار کی علامتیں

”کردار“ سے ہماری مراد عام طور پر کسی جاندار شے کے فعل یا افعال سے چھوڑ کر رہی ہے۔



یہ صحیح ہے کہ اس کے لئے انگریزی کا جو لفظ ہے، وہ بعض اوقات بے جان اسٹیشیا کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ انگریزی میں جہاز کے متعلق یہ کہا جاتا ہے She is behaving badly today لیکن اس جملہ میں بھی اسم ضمیر ”She“ قابل غور ہے۔ اس اسم ضمیر کا استعمال انگریزی میں صرف عورت کے لئے ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ہم جہاز کے لئے Behaviour کا لفظ استعمال اس لئے کرتے ہیں کہ ہم تھوڑی دیر کے لئے محض اسفارۃً اس کو انسان اور اس لئے جائزہ فرض کر لیتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اگر جہاز کا Behaviour بہت خراب ہوتا ہے تو ہم ”برادرِ درخت“ کو جانتے ہیں اور اس کو گالیاں دینا شروع کر دیتے ہیں۔ اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہم جہاز کو انسان یا جاندار سمجھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ لفظ ”کردار“ جاندار اشیاء کے لئے مخصوص ہے۔ ایک حیوان مرنے کے بعد عمل نہیں کرتا یعنی یہ کہ اب اس کا ”کردار“ غائب ہو جاتا ہے۔ اب یہ جائز ہے اور ان تمام قوتوں کا گویا کھلوتا ہے جو باہر سے اس پر عمل کرتی ہیں۔ اس خصوصیت سے ہم کردار کی ایک علامت منبج کر سکتے ہیں یعنی حرکات کی ایک خاص خود مختاری اور ان کا گویا خود دروہونا۔ کردار میں محض خارجی قوتیں ہی حیوان کو دھکا نہیں دیتیں یا اپنی طرف نہیں کھینچتیں۔ اصلیت یہ ہے کہ جب حیوان اس دھکے یا کھینچ کی مقاومت کرتا ہے صرف اسی وقت ”کردار“ کا اس پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اکثر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک حیوان کا کردار کسی خارجی احساسی ارتسام مثلاً آواز یا روشنی کا رد عمل یا جواب ہے۔ اسی وجہ سے بعض قائلین میکا نیکس تاہایت ادعا و محکم کے ساتھ یہ قانون بیان کرتے ہیں کہ ہر حرکت اسی طرح کے کسی نہ کسی ارتسام کا جواب ہوتی ہے۔

مثلاً درختوں کی مثال مشتبہ ہے۔ جب کوئی درخت ہوا سے ہلتا ہے تو ہم اس کی حرکات کو ”کردار“ نہیں کہتے۔ لیکن جب سورج کی کھمبہ سورج کی طرف اپنا رخ کرتا ہے یا جب ایک میل دراز ہو کر کسی سوزن مقام کو تلاش کر لیتی ہے تب لفظ ”کردار“ کے استعمال کا بیان ہوتا ہے۔ اس وقت تک سائنس یہ فیصلہ نہیں کر سکی ہے کہ یہ طرز بیان کہاں تک جائز ہے۔ بعض شاہیر ماہرین حیاتیات کا خیال ہے کہ یہ طرز بیان بالکل جائز اور مباح ہے۔ مصنف

اس ارتسام کو یہ لوگ ”فل اضطاری کا مہیج“ کہتے ہیں۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ یہ حرکت خارجی آلات جس پر کسی ارتسام کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتی۔ ایسی صورتوں میں یہ ایک داخلی مہیج یعنی اندرون جسم سے کسی احساسی عصب پر ارتسام کو فرض کر لیتے ہیں اور اس طرح اس ظاہری استنثار کو اپنے ”قانون“ کے تحت لے آتے ہیں۔ ہم اس وقت نہیں کہہ سکتے کہ یہ فرض کہاں تک صحیح ہے۔ لیکن اگر صحیح بھی ہوگا کردار کی بر صورت کا آغاز کسی کسی مہیج سے ہوتا ہے، تب بھی یہ بدیہی ہے کہ حرکت یا سلسلہ کردار ایک دفعہ شروع ہو کر اس مہیج کے غایب ہو جانے کے بعد بھی جاری رہتا ہے جس نے اس کو شروع کیا ہے۔ چنانچہ ایک ذرا سے شور سے پرندے نہایت بے قراری کے ساتھ اڑنا شروع کر دیتے ہیں۔ اسی طرح میرا کتابچہ کو باہر جانے کے لئے تیار دیکھتا ہے تو مجسم اضطراب بن جاتا ہے۔ پھر یہ تمام تغیرات اس قسم کے ہوتے ہیں جو کافی دیر تک باقی رہتے ہیں اور بعض صورتوں میں تو ان کا بظاہر بلا وجہ اعادہ بھی ہوتا ہے۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ کردار کی دوسری علت یہ ہے کہ فعلیت اس ارتسام کے غائب ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے جس نے اس کو شروع کیا ہے۔

ایک بے جان چیز کو اگر ایک دفعہ حرکت دیدی جائے تو یہ اسی سمت میں اس وقت تک حرکت کرتی رہتی ہے جب تک کہ کسی مخالف اعلیٰ قوت کی وجہ سے اس کی حرکت بند نہ ہو جائے یا اس کی سمت نہ بدل جائے۔ اس کی حرکت یا تو رگڑ کی وجہ سے ختم ہوتی ہے یا اس طرح کہ کوئی اور بڑی چیز حاصل ہو جائے۔ اس کی حرکت اور اس کے تغیرات کی قوانین لمبیعیات کے مطابق پیشینگوئی ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ چیز ایسی ہے جو اپنے اندر توانائی کا ذخیرہ رکھتی ہے مثلاً موٹر کار یا ٹار پیڈو جس کی وجہ سے رگڑ یا دیگر مزاحمتوں کے باوجود اس کی حرکات باقی رہتی ہیں تو ذرا پیچیدہ عمل کے بعد اس کی شرح رفتار سمت رفتار اور وسعت رفتار کا باآسانی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جب کوئی حیوان کسی احساسی ارتسام کی وجہ سے حرکت کرنا شروع کرتا ہے تو اس کی حرکات کے متعلق کوئی تفصیلی پیشینگوئی نہیں ہو سکتی گو یہ صحیح ہے کہ اگر ہم ایک خاص نوع حیوانات کے کردار سے واقف ہیں تو ان خاص حالات میں اس کی حرکات کی عام نوعیت اور ان حرکات کے نتائج کی پیش بینی ایک حد تک یقین کے

ساتھ ممکن ہے۔ چنانچہ اگر ایک جانور کسی بزدل نوع سے تعلق رکھتا ہے مثلاً خرگوش، جو بالعموم زمین میں پل بنا کر رہتا ہے، تو ہم پیشینگوئی کر سکتے ہیں کہ اگر یہ کسی کرخت آواز کی وجہ سے بھاگیگا، تو اس کی یہ حرکات اس وقت باقی رہیں گی جب تک کہ وہ اپنے پل کو تہ پایگا اور اگر اس نے شروع میں ایک ایسا راستہ اختیار کیا ہے جو کسی ایسے پل پر ختم نہیں ہوتا تو پھر وہ اس وقت تک ادھر ادھر بھٹکا پھرے گا جب تک کہ وہ محفوظ مقام پر نہ پہنچ جائے گا۔ مواعظ و مستقل حرکات میں یہ تغیر سمیت کردار کی تیسری علامت ہے۔

حیوانات کی حرکات کم و بیش اختلاف سمت کے ساتھ بالعموم اس وقت تک جاری رہتی ہیں جب تک کہ موجودہ صورت حالات میں وہ تغیر پیدا نہیں ہو جاتا جو جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، اس نوع کے متعلق واقفیت کی وجہ سے قابل پیش بینی ہے۔ یہ جب یہ نئی صورت حالات پیدا ہو جاتی ہے، تو سلسلہ حرکات بالعموم ختم ہو جاتا ہے، اور اس کی بجائے ایک ایسا سلسلہ حرکات شروع ہوتا ہے جس میں اور گزشتہ سلسلہ میں کئی مشابہت نہیں ہوتی۔ صورت حالات میں ایک خاص تغیر پیدا ہو جانے کے بعد حیوانی کی حرکات کا اس طرح بند ہو جانا کردار کی چوتھی علامت ہے۔

پھر اکثر یہ بات مشاہدہ میں آتی ہے کہ حیوان کی حرکات کے دوران ہی میں اس نئی صورت حالات کی تیاری یا پیش بینی ہوتی ہے جس کی وجہ سے یہ حرکات ختم ہونے والی ہیں، یا جو ایک بالکل مختلف سلسلہ حرکات پیدا کرنے والی ہے۔ ایک کرے میں بند ہو جانے کے بعد ایک کتا اپنے مالک کی آواز سنتا ہے، اور فوراً دروازے یا کھڑکی کی طرف آتا ہے، اور اس کو بخور دیکھنا یا اس کو کھرجنا شروع کرتا ہے۔ اسی طرح جب کوئی اجنبی شخص یا کتا اس کے مالک کے مکان کے اندر قدم رکھتا ہے، تو وہ غراتا ہوا کچلیاں دکھاتا ہوا، اور تمام جسم کو سخت کئے ہوئے آگے بڑھتا ہے، گویا حملہ کرنے کے لئے بالکل تیار ہے۔ مٹی الماری کے کچھے چوہے کی آواز سنتی ہے، تو دبے پاؤں جاتی ہے اور الماری کے سامنے بیٹھ جاتی ہے، اور اس پر جھپٹنے کے لئے اپنے آپ کو تیار کر لیتی ہے جس سے نئی صودت حالات کو پیدا کرنے میں حیوان کی فعلیت مدد دیتی ہے، اس کے لئے تیاری کردار کی پانچویں علامت ہے۔

میں افعال میں کہ کردار کی یہ پانچوں اور خصوصیات سبھی اور پانچوں علامات پائی جاتی ہیں ان کو ایسے الفاظ کے بغیر بیان کرنا ناممکن ہے جو حیوانات میں کسی نہ کسی طرح کے تجربے پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ حیوان ان نئی صورت حالات کا مستلاشی ہے اور ان کی پیش بینی کرتا ہے جو اس کے کردار کی طبعی غایت یا منزل مقصود ہے اور یہ کہ یہ اسی منزل مقصود کے حصول کے لئے تمام حرکات کرتا ہے۔

جب ہم کو ایسی حرکات دکھائی دیتی ہیں جن میں یہ پانچوں خصوصیات موجود ہوتی ہوں تو سمجھیں کہ ان کو ذہن یا ذہنی فعلیت کے مظاہر فرض کرنے میں تامل نہیں کرتے۔ بے جان اشیاء کی کوئی حرکات بھی ان پانچوں خصوصیات کا اظہار نہیں کرتیں۔ درختوں میں ذہن کے وجود کو تسلیم نہ کرنے کی وجہ یہی ہے کہ ان کی حرکات سے ان خصوصیات کا اظہار نہیں ہوتا۔

کردار کی حقیقی علامت آسانی کے ساتھ مشاہدہ میں نہیں آتی لیکن یہی حیات ذہنی کی سب سے زیادہ قابل اعتماد نشانی مانی گئی ہے۔ مشابہ حالات میں ایک حرکت کے اعداد سے اس حرکت کی موثریت میں کچھ نہ کچھ اصلاح یہ حقیقی علامت ہے۔ اس اصلاح کے بعد یعنی ایک خاص صورت حال کے دوبارہ پیدا ہونے کے وقت جب ایک حیوان اس دوسرے موقع پر اس قسم کی حرکات کرتا ہے جن سے بعینہ وہی طبعی غایت جلد تر زیادہ براہ راست اور زیادہ صفائی کے ساتھ حاصل ہو جاتی ہے اس طرح کہ اس کو بہت کم بے شک حرکات کرنا پڑتی ہیں تو ہم کہا کرتے ہیں کہ اس نے پہلے موقع کے تجربہ سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ اگر یہ اصلاح مشاہدہ میں آجائے تو گویا ہم کو سب سے زیادہ یقینی معیار حاصل ہو جاتا ہے لیکن اس حقیقی علامت کے بغیر بھی باقی ماندہ پانچ علامتوں کی مدد ہی سے ذہنی فعلیت منبج کی جاسکتی ہے۔ یہ بھی قابل غور ہے کہ یہ آخری علامت باقی پانچوں کو حاوی ہے۔ اگر کسی سلسلہ حرکات میں وہ خصائص نہ ہوں تو ہم محض چھٹی علامت کی بنا پر ذہن کو منبج نہیں کر سکتے کیونکہ ہر وہ شخص جس کو مشینوں کا کچھ بھی تجربہ ہے جانتا ہے کہ مشینیں بھی چند دنوں چلنے کے بعد بہتر کام کرتی ہیں۔

## کردار مقصدی ہوتا ہے

جب کسی شخص کی حرکات میں کردار کی پانچوں علامات موجود ہوتی ہیں تو ہم لازماً اس نتیجہ پر پہنچ جاتے ہیں کہ وہ مقصدی ہیں۔ ان کو مقصدی کہنے سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ کئی طبعی غایت کے حصول کے لئے لگی جاتی ہیں اور یہ کہ یہ غایت پہلے ہی سے صاف طور پر ذہن میں ہوتی ہے۔ ہم میں سے ہر ایک شخص جو اس طرح فعل کرتا ہے اور پھر اپنے کردار پر غور کرتا ہے ذرا سے مطالعہ سے معلوم کر سکتا ہے کہ وہ خود اس غایت کی پیش بینی کرتا ہے جو اس کے کردار کی مدد سے حاصل ہونے والی ہے یہ ممکن ہے کہ پیش بینی غیر واضح ہو مقصدی فعل کی مثالی صورت میں تو ہم غایت کی پیش بینی نہایت وضاحت اور یقین کے ساتھ کرتے ہیں اور پھر اس کو حاصل کرنے کی خواہش یا مصمم ارادہ کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہم ان تمام وسائل کو پہلے ہی سے معلوم کر لیں جن سے کہ یہ غایت حاصل ہو سکتی ہے۔ سلسلہ افعال کی جس طبعی غایت کی پیش بینی یا خواہش کی جاتی یا جو دیدہ و استہ منتقب کی جاتی ہے وہ صحیح معنوں میں فعل یا کوشش کی منزل مقصود کہلاتی ہے اور اس منزل مقصود کا حصول ہمارے فعل یا ہماری کوشش کا مقصد بن جاتا ہے۔

ہم کو یہاں اس بات کا اعتراف کر لینا چاہیے کہ منزل مقصود یا اس کے وسائل حصول کی پیش بینی اکثر حالتوں میں بہت غیر واضح اور تفصیل سے معرا ہوتی ہے اور یہ کہ ان وسائل اور نفس منزل مقصود کا تعلق صرف فعل اور حصول کے دوران میں ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ہم ان افعال کو مقصدی کہنا بے جا نہیں سمجھتے۔ بعض اوقات ایک شخص ایک فعل یا سلسلہ افعال بہت تیزی سے یا اصطلاحاً، ایمان کے زیر اثر صادر کرتا ہے اور اس کو غور و فکر یا مطالعہ باطن کی مہلت ہی نہیں ملتی۔ اب اگر وہ شخص اپنے اس فعل پر نظر واپس

۱۔ مقصدی کا اطلاق تو نہ کورہ بالا معنوں میں فعل یا جسمانی حرکت پر یقین کے ساتھ کیا جاسکتا ہے لیکن مقصدی لفظ غیر مبہم اور غیر مشتبہ استعمال بہت مشکل ہے (مصنف)

ڈالے تو صدور فعل کے دوران میں جو تجربہ اس کو ہوا اس کو وضاحت اور صفائی کے ساتھ ذہن میں لانا اس کے لئے ناممکن ہو سکتا ہے مگر مزید سے مزید وہ یہ کہ سکتا ہے کہ میں نے سرک پر ایک بچہ دیکھا کہ سوٹر کے نیچے آنے والا تھا اور قبل اس کے کہ میں اپنے طرز عمل کا فیصلہ کر سکوں میں نے اس کا ہاتھ پکڑا اور گھینچ لیا ایسے موقعوں پر ہم اس فعل میں مصروف ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنے تجربوں کو اپنے ذہن میں نہیں لاسکتے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہمارا فعل مقصدی نہیں۔

## مدارج مقصدیت کا تدریجی سلسلہ

مختلف و متنوع افعال پر غور کرنے سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ ہمارے مقصدی افعال ایک سلسلہ میں مرتب کئے جاسکتے ہیں۔ اس سلسلہ میں سب سے اوپر تو وہ افعال ہوتے ہیں جو سب سے زیادہ ارادی طور پر مقصدی ہوتے ہیں جن کے وسائل پر مدد و فضل سے قبل پوری طرح غور و خوض کر لیا جاتا ہے اور جن کی غایت کے مختلف متبادل وسائل میں سے بعض کا انتخاب کر لیا جاتا ہے۔ ان کے بعد ان افعال کا درجہ ہے جن کی غایت اور اس غایت کے حصول کے لئے ہمارے مختلف قدم ممکن ہیں کہ ہمارے ذہن میں صراحتہ موجود ہوں لیکن ان پر نہ ہم نے غور کیا ہے نہ ان کا انتخاب کیا ہے۔ ان سے انتر کردہ افعال ہیں جو غایت اور وسائل کی غیر واضح اور غیر مفصل پیش بینی ہی سے صادر ہوجاتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ غیر واضح اور غیر مفصل پیش بینی صرف غایت کی ہو اس سلسلہ مقصدیت میں سب سے نیچے یہ جانی افعال ہیں مثلاً سوٹر کے نیچے آنے والے بچے کا ہاتھ پکڑ کر گھسیٹنا قبل اس کے کہ ہم اپنے طرز عمل کے متعلق فیصلہ کر سکیں۔ اس آخری عنصر افعال میں اگرچہ ہم اپنے تجربہ جس میں غایت فعل کی پیش بینی بھی شامل ہے کو بالوضاحت یاد نہیں کر سکتے تاہم اتنا بات سانی دریافت ہو سکتا ہے کہ یہ فعل اس قسم کا ہے کہ اگر ہم ذرا آتشکی سے اور غور و خوض کے بعد کام کرتے تو اس غایت کی پیش بینی ہو جاتی جس کے حصول کے لئے ہم کو شان ہیں بلکہ ممکن ہے کہ ہم اس کے وسائل بھی ہمارے ذہن میں آجائے۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارا یہ کام مشین کا کام نہ تھا۔ یہ ایک مقصدی کام تھا جس میں ہماری فطرت کا صحیح اظہار ہوا۔

ہم نہایت وثوق کے ساتھ اور بلا تامل نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ کام کرنے کے وقت غایت پہلے ہی سے ہمارے ذہن میں موجود تھی یہ اور بات ہے کہ یہ وجود غیر واضح اور ناقص تھا۔ مسئلہ مقصدیت کی کوئی بدیہی بجلی حد نہیں۔ اچھائی فعل کے لمحوں میں ہم دوسرے اشخاص میں بھی اسی غیر واضح پیش بینی کو فرض کر سکتے ہیں جس کو ایسے ہی موقعوں پر ہم خود اپنے آپ میں منبج کرتے ہیں۔ پھر جس حیوان کے فعل میں کردار کی پہلی پانچوں علامت موجود ہیں اس میں بھی غایت کی اسی غیر واضح پیش بینی کو فرض کیا جاسکتا ہے اگرچہ یہاں یہ نتیجہ تنازع فیہ ہے۔

## مقصد پیش بینی پر دلالت کرتا ہے

ہذا مقصدی فعل وہ فعل ہے جو اپنے اثرات یعنی ان حادثات کی پیش بینی کے تابع معلوم ہوتا ہے جو مستقبل میں ہیں اور ابھی واقع نہیں ہوئے، لیکن جن کے واقع ہونے کا احتمال ہے اور ان کے واقع ہونے میں یہ فعل مدد ہوتا ہے۔ ان معنوں میں مقصدیت ذہنی فعلیت کا جو عنصر معلوم ہوتا ہے اور چونکہ تمام وہ افعال جن میں کردار کی علامات موجود ہوتی ہیں کسی نہ کسی مددنگ مقصدی معلوم ہوتے ہیں لہذا ہم ان کو ذہن کے منطاب ہر سمجھتے ہیں۔

اس وقت ہم کوئی آخری اور قطعی ثبوت اس صداقت کا نہیں دے سکتے، کہ حیوانات کے فعل میں بھی مقصدی یا ذہنی صفت موجود ہوتی ہے۔ بعض قائلین میکا نکیت تو ہمارے اس دعوے کو نہایت تحقیر کے ساتھ رد کر دیتے ہیں کہ کردار حیوانی بھی مقصدی سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ لوگ اس تاویل کو تشبیہ کر کر عیناک کرتے ہیں۔ یہ اصطلاح گویا شدید ترین گالی ہے جو وہ اپنے مخالفین کو دیا کرتے ہیں۔ منطقی طور پر تو ان کو اس دعویٰ کی بھی تردید کرنی چاہیے کہ خود ان کے انہائے جنس یا ان لوگوں میں مقصد موجود ہوتا ہے جو اپنے مقصدی افعال کا مطالعہ باطنی کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ واقعہ یہ ہے کہ بعض قائلین میکا نکیت تو اس سے بھی نہیں جو کہتے۔ یہ لوگ انسانی افعال کی اس تاویل کو بھی تشبیہ کر دیتے ہیں۔ اگر یہ لفظ مقصدی کو تسلیم ہی کرتے ہیں تو اس کی تعریف غیر تعیباتی کرتے

ہیں اور ہر اس فعل کو مقصدی کہتے ہیں جو اس حیوان یا اس کی نوع کے لئے مہد حیات ہے۔ اس خارجی اور غیر نفسیاتی معیار کے مطابق ان کا دعویٰ ہے کہ سادہ اضطرابی افعال مثلاً پاؤں میں کسی چیز کے چبھنے کے بعد پاؤں کا کھینچنا مہد حیات اور اس لئے مقصدی ہوتے ہیں؛ لیکن ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ مناسب نتیجے سے یہ سادہ اضطرابی افعال اس حیوان میں بھی پیدا کئے جاسکتے ہیں جس کا دماغ ضائع کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح یہ اس شخص میں بھی پیدا ہو سکتے ہیں جس کی نخاع کو دماغ سے منقطع کر دیا گیا ہے اور جو اس تمام عمل سے بے خبر رہتا ہے۔ ان واقعات کی بنا پر وہ اس طرح استدلال کرتے ہیں :- اس قسم کے کارآمد اضطرابی افعال مقصدی معلوم ہوتے ہیں تاہم ان کے ساتھ کسی قسم کا کوئی تجربہ نہیں ہونا اور یہ خالصتہً میکانیکی اعمال ہیں جن کے مختلف حصے اعصاب و عضلات میں بصورت خالصتہً کیمیائی اور طبعی حادثات معلوم کئے جاسکتے ہیں۔ لہذا جب ہم ان پیچیدہ تر سلاسل فعل کا مشاہدہ کرتے ہیں جن میں دماغ کی کارفرمائی اہم ہوتی ہے تو ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ اسی میکانیکی قسم کے محض پیچیدہ تر اعمال اور اگر یہ افعال اس شخص کے ہیں جس کا دعویٰ ہے کہ اس نے اپنے فعل کی غایت کی پیش بینی کی اس کی خواہش کی اور اپنے فعل کو اس طرح مضبوط کیا کہ یہ غایت حاصل ہو جائے تب بھی اس تاویل میں فرق نہیں پڑتا۔ اس کے دماغی آلات اور دماغ میں عصبی رشتوں کے پیچیدہ سلسلے اس قسم کے ہیں کہ اگر وہ غایت کی پیش بینی یا خواہش نہ کرتا تب بھی اس کے اعضاء کا یہ کارآمد سلسلہ فعل اسی تین موثریت اور کامیابی کے ساتھ صادر ہو جاتا۔

علہ۔ یہ عقیدہ میکانیکی نفسیات کے تمام مذاہب (کرواریت، ابداع نظریت Epiphenomenalism اور موازیت Parallelism) میں مشترک ہے۔ نفسی وادایت اس کی مخالف ہے۔ لیکن جب تک کہ یہ علم طبعی کے قوانین یا مقولات کو اولیٰ یا ان کی صحت اور حقیقت کو خالق سمجھتی ہے، اس وقت تک عملی مقاصد کے لئے یعنی افادیت صداقت کے مطابق Pragmatically اور اس لئے حقیقتہً اس کا عقیدہ میکانیکی نفسیات کے عقیدہ سے مختلف نہیں۔ ان عقائد کی تعریف اور بحث اور ہمارے مذکورہ بالا عقیدہ کے جواز کے لئے قارئین کو حصہ دوم کے آخری باب کی طرف رجوع کرنا چاہیے زمصنف



اب اگر میکائیکت بے جان اشیاء کے ان اعمال یا حرکات کا نام لے سکتی ہے جس میں کردار کی مذکورہ بالا تمام علامات پائی جاتی ہوں تب تو اس کا استدلال ناقابل تردید ہو گا۔ اس صورت میں ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوں گے کہ تمام حیوانی اور تمام انسانی کردار کو میکائیکی اضطرار کے مشابہ کہنا اور کردار کی توجیہ میں نیچے سے اوپر کی طرف بڑھنا بالکل صحیح تھا۔ اسی طرح یہ تجربہ اور ایسے افعال کے تعلق کو ایک بے معنی راز سمجھ کر ترک کرنے میں بھی حق بجانب ہوتی۔ بعینہ یہی طریقہ موازیت کا ہے۔ اس مذہب کا اصل اصول یہ ہے کہ تجربہ دماغی فعل کے متوازی ہوتا ہے اور ان دونوں میں تعلق صرف زمانی ہمراہی کا ہوتا ہے۔ گویا ان کی حالت روشنی کی دو متوازی شعاعوں کی سی ہوتی ہے جو میلوں متوازی چلی جاتی ہیں اور ایک کا دوسری پر اثر نہیں ہوتا۔

لیکن بد قسمتی سے بے جان اشیاء کی ایسی حرکات کی ایک مثال بھی دریافت کرنا ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے موجودہ مبلغ علم میں کم از کم عارضی طور پر یہ دعویٰ کرنے کے مجاز ہیں کہ فطرت میں اشیاء کی دو اصناف ہیں ایک جاہل اور دوسری بے جاہل اور اسی طرح اس میں حرکات کی دو اصناف ہیں ایک مقصدی اور دوسری میکائیکی جو علی الترتیب دونوں اصناف اشیاء کے لئے مخصوص ہیں۔

لیکن ایک صنف اشیاء ایسی ہے جو ایک طرح سے ان دونوں کے میں بین ہوتی ہے۔ ہماری مراد مشینوں سے ہے۔ ہر مشین کسی نہ کسی مقصد کو حاصل کرتی ہے لہذا اس کی حرکات بھی ایک مقصد میں مقصدی کہی جاسکتی ہیں۔ لیکن جس مقصد کو وہ ظاہر اور حاصل کرتی ہے وہ خود اس مشین کا نہیں ہوتا بلکہ اس شخص کا ہوتا ہے جو اس مشین کی اختراع کرتا اس کو بنانا اور اس کو حرکت دیتا ہے یا اس کو اس طرح ٹھیک ٹھاک کرتا ہے کہ ایک خاص پُرزے کو چھوٹے ہی اس میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے پیچیدہ اور نازک مشینوں کی وجہ سے انسانی اور حیوانی کردار کے متعلق میکائیکی عقیدہ بظاہر بائتر معلوم ہوتا ہے۔ اگر ان مشینوں کا وجود فطرت میں بغیر جاندار اشیاء کے وجود کے ہوتا تب البتہ اس عقیدہ کے جواز میں شبہ مشکل تھا۔ یا اگر کوئی شخص ایسی مشین ایجاد کر دے جس میں کردار

کی تمام علامات موجود ہوں تب بھی یہ عقیدہ ایک حد تک ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن اب تک اتنا بھی تو نہیں ہوا۔ اصولاً یہ عقیدہ مشین ایک سادہ اوزار سے مختلف نہیں ہوتی۔ یہ دونوں ہمارے مقصدی فعل میں میکائی مدد پہنچاتے ہیں۔ اگر میں اپنے دشمن کے سر پر ایک پتھر ماروں اور اس سے وہ بے ہوش ہو جائے تو پتھر میرے مقصد یا میری نیت پر اثر کرتا ہے۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ اس کی رہنمائی میرے مقصد یا میری نیت کی طرف سے ہوتی ہے اور میرا مقصد یا میری نیت اس پتھر کو بطور آئے کے استعمال کرتی ہے۔ اسی طرح اگر میں ایک نہایت پیچیدہ مشین ایجاد کروں جو ایک مقررہ وقت پر میرے دشمن کے بستر کے نیچے پھٹ کر اس کو ہلاک کر دے تو یہ مشین بھی اسی طرح اور بالکل ان ہی معنوں میں میرے مقصد کو پورا اور ظاہر کرتی ہے۔ اب اگر یہ مشین اس قدر مکمل بھی ہو کہ سوائے دشمن کے اور کسی کے بستر کے نیچے نہ بیٹھے تب بھی یہ اس اصول عمل کی پیچیدہ مثال ہوگی جو ہاتھ سے پتھر پھینکنے میں کام کرتا ہے۔

میں نے باب اول میں کہا ہے کہ اگر باہر نفسیات اپنی مخصوص اور اصلی منزل مقصود یعنی فطرت انسانی اور کردار کے بہتر فہم اور انضباط کی طرف بڑھنا چاہتا ہے تو اس کو وہ مقولات منتخب کرنے چاہئیں جو اس کے علم کے لئے موزوں ہیں۔ مقصدی فعل نفسیات کا سب سے زیادہ اساسی مقولہ ہے، بعینہ اس طرح جیسے نیوٹن کے قوانین حرکت کے میکائی اصول کے مطابق ایک مادی ذرہ کی حرکت درشت تک طبیعیات کا اساسی مقولہ رہی ہے۔ کردار ہمیشہ مقصدی فعل یا مقصدی افعال کا سلسلہ ہوا کرتا ہے۔

## مقصدی فعل اور فعل اضطراری کا مقابلہ

اب ہم مقصدی فعل اور فعل اضطراری کی اس تفریق پر اور قریب سے نگاہ ڈالیں گے جس کو میکائیکیت نفسیات کا اساسی مقولہ سمجھتی ہے۔ اس کے نتائج کو تو ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ ”احساسات“ یا ”تصورات“ جو مبہم طور پر

پر اسرار ہستیاں سمجھے جاتے ہیں، انفعالی طور پر ایک دوسری پر اسرار ہستی، یعنی ”شعور“ میں دماغ کے میکانیکی اضطراری اعمال کی مدد سے داخل یا اس سے خارج کئے جاتے ہیں۔ لیکن اس سے میری یہ مراد نہیں کہ جس صورت میں کہ اضطراری اعمال کو عضویات تصور کرتی ہے، وہ ناپید ہیں۔ انسانی عضوے اور اعلیٰ حیوانات دونوں یکساں ہی اضطراری قسم کے رد اعمال کو ظاہر کرتے ہیں۔ ایک کرسی پر آرام سے بیٹھ کر دائیں گھسنے کو بائیں پر رکھو۔ اب دائیں گھسنے کی چینی بڑی کے نیچے جو پٹھا ہے اس پر زور سے ضرب لگاؤ۔ اس ضرب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کے اگلے حصہ کی بڑے عضلات کے سکڑنے کی وجہ سے دایاں پاؤں آگے کی طرف جھٹکا کھائے گا۔ یہ ایک بہت سادہ اضطراری فعل ہے۔ اسی طرح پٹھوں کے اور اضطرارات بھی پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ ان کا مشاہدہ ماہر علم الاعصاب کے لئے بہت اہم ہے، کیونکہ ان سے نظام عصبی کی حالت پر روشنی پڑتی ہے۔ جلد کے مختلف حصوں کو چھیڑنے سے اسے اور اضطرارات بھی پیدا ہو سکتے ہیں مثلاً حدقہ چشم کے اوپر کی جلد کو آہستہ سے چھونے سے آنکھ کے پردہ کے بند ہونے کا فعل اضطراری۔ اسی طرح مختلف احساسی اعصاب کو متوجع کرنے سے اور بہت سے اضطراری اعمال بھی پیدا ہو سکتے ہیں جن کی وجہ سے حشوی آلات مثلاً دل، دماغ، دموئی تنفسی اور مضمی آلات کے عضلات سکڑ جاتے ہیں یا آنسو، تنقوک یا کوئی اور رطوبت بہنی شروع ہو جاتی ہے۔ اس قسم کے اضطراری افعال کا محقق مطالعہ ان حیوانات میں بھی کیا گیا ہے جن کے دماغ تلف کر دیے گئے ہیں۔ ثابت کیا گیا ہے کہ اکثر مثالوں میں سادہ اضطرارات بلحاظ وظیفہ اس طرح مربوط ہوتے ہیں کہ وہ طبعاً یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں۔ پہلی حرکت دوسری کا مہیج بنتی ہے دوسری تیسری کا وقس علی ہذا۔ چنانچہ ایک بے دماغ کتے کے پاؤں کے تلوؤں کو پہنچ کر کے اس کی ٹانگوں میں حرکات کا ایسا سلسلہ پیدا کیا جاسکتا ہے جو چلنے کی حرکات کے مشابہ ہوتا ہے۔ اضطراری افعال کے ایسے سلسلہ

عہ۔ ان میں سے مکمل ترین مطالعہ پروفیسر مہرچارلس شلیئرنگٹن، صدر رائل سوسائٹی آف لندن کا ہے۔ اس نے فعل اضطراری کے متعلق اپنی تمام تحقیق کے نتائج کو اپنی تصنیف The Integrative Action of the Nervous System میں جمع کیا ہے۔ نیسات کے برجستہ علم کا اس تصنیف پر حامی ہونا لازمی ہے۔  
ت۔ اس حالت میں حیوان چل نہیں سکتا، کیونکہ چلنا ایک بہت زیادہ پیچیدہ عمل ہے (بقیہ حاشیہ منسوخ آئندہ)

”زنجیری اضطرابات“ کہتے ہیں۔ میکا نیکس کے نزدیک مہسی راستوں کے جو انتظامات اس قسم کے زنجیری اضطرابات کو مدد دیتے ہیں وہ ان ہی میکا نکی اصول کے مطابق بلحاظ تعداد بہت زیادہ اور بلحاظ ترتیب بہت پیچیدہ ہو سکتے ہیں۔ اسی خیال کی بنا پر یہ تمام انسانی کردار کی توجیہ کی کوشش کرتی ہے۔ زمانہ حال میں تو ثابت کیا گیا ہے کہ جب انسانی انخلاع کسی زخم کی وجہ سے دماغ سے منقطع ہو جائے تو اس میں اس قسم کے پیچیدہ اضطرابی آلات متقدما میں کے اندازے سے کہیں زیادہ ہو جاتے ہیں۔

لیکن اگرچہ یہ اضطرابی حرکات اس اعتبار سے مفید ہوتی ہیں کہ حیوانی اور انسانی عضویہ ان کو اپنے قطعی کردار کے دوران میں استعمال کرتا ہے (مثلاً بے دماغ کتے میں ٹانگوں کی اضطرابی حرکات تاہم جب ہم ان پر اور گہری نظر ڈالتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں کردار کی خصوصی علامات مفقود ہیں اور یہی علامات متفہم کے غارتی حیوانات ہیں۔

چنانچہ (۱) فعل اضطرابی کردار کی طرح خود رو نہیں ہوتا۔ بے دماغ کتے کی ٹانگوں میں چلنے کی سی اضطرابی حرکات صرف اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب انہیں ایک خاص طریقہ سے تہیج کیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک قطعی اور دماغدار کتا ایک اندھیرے اور سنسان کونے میں نیند سے ہوشیار ہوتا ہے اور بغیر کسی معلومہ ہیج کے چلنا شروع کر دیتا ہے۔ پھر (۲) فعل اضطرابی میں کردار کا سا استقلال و ثبات نہیں ہوتا۔ ہماری مراد یہ ہے کہ فعل اضطرابی صرف اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ ہیج ایک یوزوں اور مناسب آلہ جس پر عمل کرتا رہتا ہے۔ زنجیری اضطراب بھی اس سے مستثنیٰ نہیں اگرچہ بادی النظر میں یہ مستثنیٰ ہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر حرکت آئندہ حرکت کے لئے بیج بن جاتی ہے۔ اس کی صورت بعینہ ایسی ہوتی ہے جیسے پٹاخوں کی لڑی میں ایک پٹاخے کو آگ لگا کر چھوڑ دیا جائے تو باقی سب پٹاخے یکے بعد دیگرے پھٹتے چلے جاتے ہیں۔ (۳) فعل اضطرابی معین و مقرر اور ناقابل تغیر ہوتا ہے۔ ایک

بقیہ ماشیہ صفو گزشتہ اس میں ٹانگوں کی صرف متعاقب حرکات ہی نہیں ہوئیں بلکہ تمام جسم کو متوازن بھی رکھنا پڑتا ہے (مصنف)

مثلاً اس میں ڈاکٹر کھنسی ہیڈن کی تحقیقات بالخصوص قابل ذکر ہے (مصنف)

ہی بھیج ایک ہی احساسی عصب پر عمل کر کے ہمیشہ تقریباً ایک ہی طرح کی حرکات پیدا کرتا ہے۔ اس کے برخلاف مقصدی حرکات میں بے انتہا تغیرات ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم کسی کتے کو ایک ہموار سڑک پر چلتے ہوئے دیکھیں تو ہم کو شبہ ہو سکتا ہے کہ اس کی تمام حرکات خالصتہً اضطاری ہیں اور اگر اس کی یہ حرکات بہت دیر تک جاری رہیں تو پھر تو ہم کو تقریباً یقین ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ان حرکات میں وہ دائمی تغیرات مفقود ہیں جو کردار کے لئے مخصوص ہیں۔ لیکن جب ہم سیٹی بجا کر اپنے کتے کو بلاتے ہیں اور وہ دروازے سے کھڑکی کی طرف اور کھڑکی سے دروازے کی طرف آتا ہے اور ہمیشہ اپنی حرکات میں تغیر کرتا ہے تو ہم اس کی ان حرکات کو کردار میں شامل کر لیتے ہیں (۴) اضطاری حرکات میں حصول غایت کی کوشش بھی نظر نہیں آتی جو تمام کردار میں مشترک ہوتی ہے اور جس کی جوہری خصوصیت یہ ہے کہ حرکات اس وقت تک جاری رہتی ہیں جب تک کہ وہ غایت حاصل نہیں ہو جاتی۔ یہ صحیح ہے کہ اضطرار کو پیدا کرنے والے بھیج کے ختم ہو جانے کو مقصدی کردار کی غایت کا محال کہا جاسکتا ہے۔ چنانچہ سہمی جھنسنے کے بعد جب ہم اپنا ہاتھ کھینچ لیتے ہیں تو گویا ہمارا مقصد پورا ہو جاتا ہے لیکن کردار (یعنی مقصدی حرکت) کی طبعی غایت محض بھیج کے ختم ہو جانے کے ہم معنی نہیں۔ اس میں اس کے علاوہ اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس غایت کے حصول سے حرکات ختم ہو جاتی ہیں اور مجموعی صورت حالات میں ایک ایجابی جدت پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر ہم دیکھیں کہ ایک کتا دھوپ میں سو رہا ہے اور اس کے بعد دیکھیں کہ وہ اٹھ کر ادھر ادھر پھر رہا ہے تو ہم فرض کر سکتے ہیں کہ دھوپ کی گرمی نے اس کو اضطرار آ پلٹنے پر مجبور کیا۔ لیکن اگر ہم یہ دیکھیں کہ وہ دھوپ سے اٹھ کر کسی سایہ دار جگہ جا کر لیٹ گیا ہے اور پھر سونا شروع کر دیا ہے تو ہم یقین کے ساتھ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ اس کا کردار تھا یعنی یہ ایک مقصدی حرکت تھی جس سے ایک طبعی غایت حاصل ہوئی۔

(۵) فعل اضطاری میں آئندہ صورت حالات (جو فعل کا نتیجہ ہوتی ہے)

کی وہ تیاری بھی نہیں ہوتی جو کردار میں اس آئندہ صورت حالات کی پیش بینی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اگر ہم کتے کو ایک اضطزاری مشین یا مجموعہ اضطرات مان لیں تب ہم بطور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ مشین ایک اچانک شور مثلاً مالک کی آواز سے

یتہج ہو جاتی ہے، اور اس طرح نبند سے ہوشیار ہو کر، ادھر ادھر پھرنا شروع کر دیتی ہے۔ لیکن اضطرابی فعل کے متعلق جو کچھ علم ہم کو ہے، اس کی بنا پر ہم یہ فرض کرنے کے مجاز نہیں کہ وہ اسی طرح کے اضطرابی اعمال سے اس پر مسرت اور پر جوش استقبال کی تیاری کر سکتا ہے جس سے کہ ایک معمولی کتا ایسے احساسی ارتسام کا جواب دیا کرتا ہے۔

(۱) اضطرابی اعمال تکرار و اعادے سے اصلاح پذیر بھی نہیں ہوتے، حالانکہ کردار کی حرکات میں اس طرح اصلاح ہو جایا کرتی ہے۔ ایک ہی صبح ایک ہی طرح کے حالات میں بار بار عمل کر کے ہمیشہ ایک ہی قسم کی حرکات یا سلسلہ حرکات کو پیدا کرتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ تکرار کی وجہ سے ایک اضطرابی حرکت زیادہ ثابت اور مستقل ہو جائے، اور زیادہ آسانی کے ساتھ پیدا ہو سکے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ یہ حقیقت بھی اس وقت تک ثابت نہیں ہوئی۔ اس سے بھی کم ثبوت اس بات کا ہیا ہوا ہے، کہ کوئی اضطرابی عمل تکرار کی بدولت زیادہ دقیق طور پر منضبط یا زیادہ موثر ہوا ہے۔ بے دماغ کتے کے پھیلے پاؤں کا کھانے کا اضطرابی باوی النظر میں ایک مقصدی حرکت سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔ لیکن اس میں بھی اس کا پاؤں اس خوبی سے اس خاص مقام کی طرف نہیں جاتا جس سے کہ ایک صحیح الجسم کتے کا پاؤں جانتا ہے۔ پھر اس کی بھی کوئی شہادت موجود نہیں کہ بے دماغ کتے کی جلد کے ایک ہی حصہ کو بار بار یتہج کرنے سے اس میں کوئی مزید خوبی پیدا ہو سکتی ہے۔

سینکیت کا حامی یہاں اضطرابی مشروط کی طرف اشارہ کر رہا ہے، اور کہے گا کہ اضطرابی اعمال میں تکرار سے سیکھنے یا فائدہ اٹھانے کی شہادت اس سے ہیا ہوتی ہے۔ لیکن یہی وہ موقع ہے جہاں سینکیت کی عقیدہ کی حامی اور کمزوری صاف طور پر سامنے آتی ہے۔ کتے میں ننوک بہنے کا اضطرابی اضطراب مشروط کی وہ مثال ہے جس کے مطالعہ پر یہ عقیدہ مٹی ہے۔ پروفیسر پاووف نے ثابت کیا ہے کہ جب کوئی لذیذ لقمہ کتے کی ناک کے سامنے لایا جاتا ہے تو اس کا ننوک بہنا شروع ہو جاتا ہے، اور یہ کہ اگر اس کے

ساتھ ہی متعدد مواقع پر گھنٹی بجائی جائے تو ان دونوں ارتسامات کے اجتماع کے متعدد امادوں کے بعد محض گھنٹی کی آواز تنوک کے بہانے کے لئے کافی ہوگی۔  
 بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس میں تجربہ سے استفادہ بھی شامل ہے اور آئندہ صورت حالات کی نیاری بھی لیکن اس رد عمل کو اضطراری اور تمام عمل کو خالصتہً میکانیکی کہنے ہی سے میکانیکیت زیر بحث مسئلہ کو تسلیم کر لیتی ہے۔

اگر یہ ثابت کیا جاسکے کہ ایک بے دماغ کتے یا کورونیا فارم یا ایتھر کی وجہ سے بے ہوش اور بے حس کتے یا کسی اور حیوان میں اس قسم کا اضطرار مشروط قائم کیا جاسکتا ہے تب تو ان واقعات کی میکانیکی توجیہ بہت مضبوط بنا چونی ہوگی اور یہ عقیدہ بہت مستحکم ہو جائے گا۔ لیکن اب تک اس کا امکان ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس امکان کو ثابت کرنے کی کوشش

کرداریت کا مقصد و عید ہونا چاہئے۔ لیکن جہاں تک مجھے علم ہے اس قسم کی کوشش اب تک نہیں ہوئی اور نظام عصبی کے وظائف کے متعلق چاری تمام معلومات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کوشش کبھی کامیاب نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں معلوم ہے کہ جس کتے (یا کسی اور جانور) کا تمام دماغ نہیں بلکہ صرف معنی قشر تلف کر دیا گیا ہو وہ سیکھنے یا تجربہ سے استفادہ کرنے یا ”اضطرار مشروط“ کا اکتساب کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ تاہم اس حالت میں بھی اگر اس کلیئخ اور بڑے دماغ (مخ) کے فرشی عقدے صحیح و سالم ہیں تو یہ اس کتے کی بہ نسبت ایک معمولی اور طبعی کتے سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے جس کا تمام دماغ بے کار ہو۔ مقدم الذکر حالت میں تو وہ کتابے قرار کی کے ساتھ ادھر ادھر گھومے گا کھائے پیئے گا اور تمام وہ جسمانی حرکات کرے گا جو مسلسل زندگی کے لئے ضروری ہیں یہاں تک کہ اس میں وہ چیز بھی پیدا کی جاسکتی ہے جو جذبی مظاہر (بالخصوص غصہ) معلوم ہوتی ہے۔ لیکن باوجود اس کے کہ اس کی حرکات میں کردار کی بعض علامات پائی جاتی ہیں یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ وہ تجربہ سے کچھ سیکھتا یا استفادہ کرتا ہے۔ ایک ہی شخص مہینوں اس کو رات ب دیتا ہے لیکن پھر بھی وہ ہمیشہ مینی کو ظاہر کرنے

والی ان حرکات سے اس شخص، یا خوراک کی شناخت کا ثبوت نہیں دیتا، جن کو میکائیکٹ ”اضطرابات مشروطہ“ کہتی ہے۔

تفائیلین میکائیکٹ میرے اس بیان میں بھی شبہ کرنے کی طرف مائل ہوں گے، کہ اضطرابی اعمال میں نوعیت اور رہنمائی کے تغیرات نہیں ہوتے۔ یہ اس بے دماغ مینڈک کی مشہور مثال پیش کریں گے، کہ جس کے ایک پٹھے پر اگر سر کے میں بھیکھا ہوا اجاذب رکھا جاتا ہے تو وہ اسی طرف کھچلے پاؤں سے اس اجاذب کو جھاڑ دیتا ہے۔ اور اگر اس کا یہ پاؤں مضبوطی کے ساتھ پکڑ لیا جائے، تو وہ دوسرا پاؤں استعمال کرتا ہے۔ ہم کو اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ ہم اس مثال (اور ایسی ہی اور مثالوں) کی تیقن کے ساتھ توجیہ نہیں کر سکتے۔ اس مثال کی دو مقبدا دل تو چیرہات ہو سکتی ہیں جن میں سے ہر ایک اضطرابی فعل اور مقصدی فعل کی اس تفریق کے مطابق ہے جس کو میں نے اوپر بیان کیا ہے۔ اول ہو سکتا ہے، کہ یہ حقیقی فعل اضطرابی ہو، کہ جس کی میکائیکٹ توجیہ ممکن ہے۔ یعنی یہ کہ ممکن ہے، کہ ٹانگ کا جو انقباض پہچ کی وجہ سے پہلے اضطرابی پیدا ہوا، اس کے روک دے جانے سے مزید ہرجات پیدا ہوئے ہوں، جنہوں نے اضطراب اور دوسری ٹانگ کی حرکات پیدا کی ہوں، یا جل کے رقبہ متوجہ کی تحریک نے دوسری ٹانگ کی طرف رہنمائی کی ہو۔ اگر اس حرکت کی یہ صحیح توجیہ ہے، تو پھر یہ ایک ملطف اضطرابی فعل کی بہت دلچسپ مثال ہے۔ دوم۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ یہ کتر درجہ کا مقصدی فعل ہو۔ جب ہم سلسلہ حیات کی اتنی غلی کڑی پر بحث کر رہے ہوں، جتنی کہ مینڈک تو پھر ہم ان کی جسمانی تشریح سے ان کے وظائف کی طرف استدلال نہیں کر سکتے۔ مینڈک کا دماغ بہت کم ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ اس سے ذرا اور نیچے اتر کر ہم کو ایسے حیوانات ملتے ہیں جن میں دماغ بالکل نہیں ہوتا اور باوجود اس کے ان میں گردار پایا جاتا ہے۔ اس کو عنقریب دیکھیں گے۔ لہذا ممکن ہے، کہ مینڈک کی جسم کی سطح پر مقصدی فعل کے لئے دماغ ضروری نہ ہو، جیسا کہ سلسلہ حیات میں اعلیٰ حیوانات میں معلوم ہوتا ہے۔



## کردار کی ساتویں علامت

اضطرابی فعل کا مقصدی فعل یا کردار سے مقابلہ کرنے میں ہم کو ایک اعداد ہم فرق کا بھی خیال رکھنا چاہئے جس کو ہم کردار کی ساتویں خارجی علامت کہہ سکتے ہیں۔ ہماری مراد اس سے ہے کہ فعل اضطرابی ہمیشہ ایک جزئی رد عمل ہوتا ہے لیکن مقصدی فعل عضو کے کا کلی رد عمل ہوا کرتا ہے۔ اب ہم اس فرق پر اور قریب سے نگاہ ڈالیں گے فرض کرو کہ تمہارا کتنا نہایت آرام اور سکون کے ساتھ تمہارے سامنے لیٹا ہوا ہے، ماسوا اس کے کہ وہ کبھی کبھی کسی اڑتی ہوئی کھٹی پر منہ مارتا ہے۔ اب تم کہہ سکتے ہو کہ بال کینچ کر یا کسی اور طرح اس کے پیٹے کو پیچ کر دیکھو اس کا یہ ہوگا کہ وہ بار بار اپنی پھلی ٹانگ سے کھانے کی اضطرابی حرکت کرے گا۔ لیکن اس حرکت سے اس کے آرام میں مطلق فرق نہ آئے گا۔ وہ حسب سابق کھٹی پر منہ مارتا رہتا ہے اور مختلف دلچسپ اشیاء کی طرف آنکھیں پھرتا رہتا ہے۔ اس کو تمہارے پیچ اور خود اپنی مشین کی سی حرکات کا علم تک نہیں ہوتا۔ اسی طرح مختلف ہیجانات کی وجہ سے بہت سارے ہر زمان اضطرابی رد اعمال پیدا کئے جاسکتے ہیں اور جب تک یہ سب ایک ہی آلہ پر اثر نہیں کرتے اس وقت تک یہ ایک دوسرے میں مزاحم بھی نہیں ہوتے۔ ان میں سے ہر ایک اصلی معنوں میں حیوان کے ایک حصہ (یا چند حصوں) کا مقامی رد عمل ہوتا ہے۔ بعینہ یہی حالت ہماری بھی ہے۔ ہم میں بھی بہت سے اضطرابات بیک وقت اور ایک دوسرے سے آزاد رہ کر پیدا ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ممکن ہے کہ تیز روشنی کی وجہ سے آنکھ کی پتلی سکر جائے گا مثلاً جبہ جانے کی وجہ سے

---

۱۔ چند بہت زیادہ متضاد اضطرابی حرکات ایسی ہیں جن میں بہت سے حصے شریک ہوتے ہیں مثلاً کہنے کی ٹانگوں کی چلنے کی حرکات۔ ایک ہی عضو کے تمام متناقض اضطرابات مثلاً اضطرابات قبض و بسط کی طرح یہاں بھی قانون اعتناع باہمی Law of Reciprocal Inhibition صادق آتا ہے۔ یعنی یہ کہ زیادہ شدید اضطرابی پیچ کم شدید اور متناقض اضطرابی پیچ میں مانع آتا ہے (مصنف)

پاؤں کھینچ لیا جائے، اور تنفس، یاد اور عید و موسیٰ یاد دل مختلف تحریکات کا جواب دے۔

اس کے برخلاف مقصدی فعل میں بالعموم تمام مقصود یہ کام کرتا ہے۔ اس کے تمام حصوں کے اعمال اس طرح تابع اور منضبط ہوتے ہیں کہ فعل کی طبعی قابلیت کے حصول کی کوشش ہرگز ہو جاتی ہے۔ فرض کرو کہ تم اپنے کتے میں کھجانے کی اضطرابی حرکات کو بار بار پیدا کر کے اپنا دل بہلا رہے ہو کہ اسی شناس کوئی آواز اس میں کردار کا باعث ہوتی ہے۔ اب خواہ وہ کتا صرف اتنا ہی کرے کہ اس آواز کی سمت میں اپنی آنکھیں اور اپنے کان لگا کر اور چونکا ہو کہ بیٹھ جائے تب بھی اس کے پیچھے کو پیچ کرنے کی تمہاری کوشش بے اثر رہے گی۔ اسی کے ساتھ لمبی کی تمام دھنسی بھی ختم ہو جاتی ہے اور ہو سکتا ہے کہ تمہاری حاکمانہ اور مالکانہ آواز بھی اس میں اثر نہ دردی کی کوئی علامت پیدا نہ کر سکے۔ اگر آواز کے بعد کوئی اجنبی (کتا یا آدمی) نظر پڑے تو تمہارا کتا کھڑا ہو جاتا ہے اور ہر عضلہ اور آلہ کو حملہ کے لئے تیار کر لیتا ہے جب تک یہ حالت باقی رہتی ہے اس وقت تک اس کے تمام اضطرابات اس بڑی مقصدی فعلیت کے تابع ہوتے ہیں۔ سکون و اطمینان کی حالت میں جو ہوجاات بہت وسیع اور مختلف اضطرابی حرکات پیدا کرتے، اب بے اثر رہتے ہیں اور جو اشیاء مختلف سلسلہ کردار پیدا کرتی ہیں اب نظر انداز کی جاتی ہیں یہ گویا کئی رد عمل کا نمونہ ہے تمام عضوئے کی حیاتی توانیاں اب موجودہ ہم کے سر کرنے کو مجتمع کی جاتی ہیں یہ

## انسانی اور حیوانی ذہن کا تعلق

اب تک ہم نے مقصدی فعل کی اس صورت کی لازمی خصوصیات کا مطالعہ کیا ہے جو خوار با مشاہدہ میں آتی ہیں۔ اب ہم سلسلہ حیات کی مختلف سطحات کے حیوانات کے افعال پر سرسری نگاہ ڈالیں گے۔ حیوانی کردار کا مطالعہ ہم کو چار سبق سکھاتا ہے جو نفسیات کے لئے

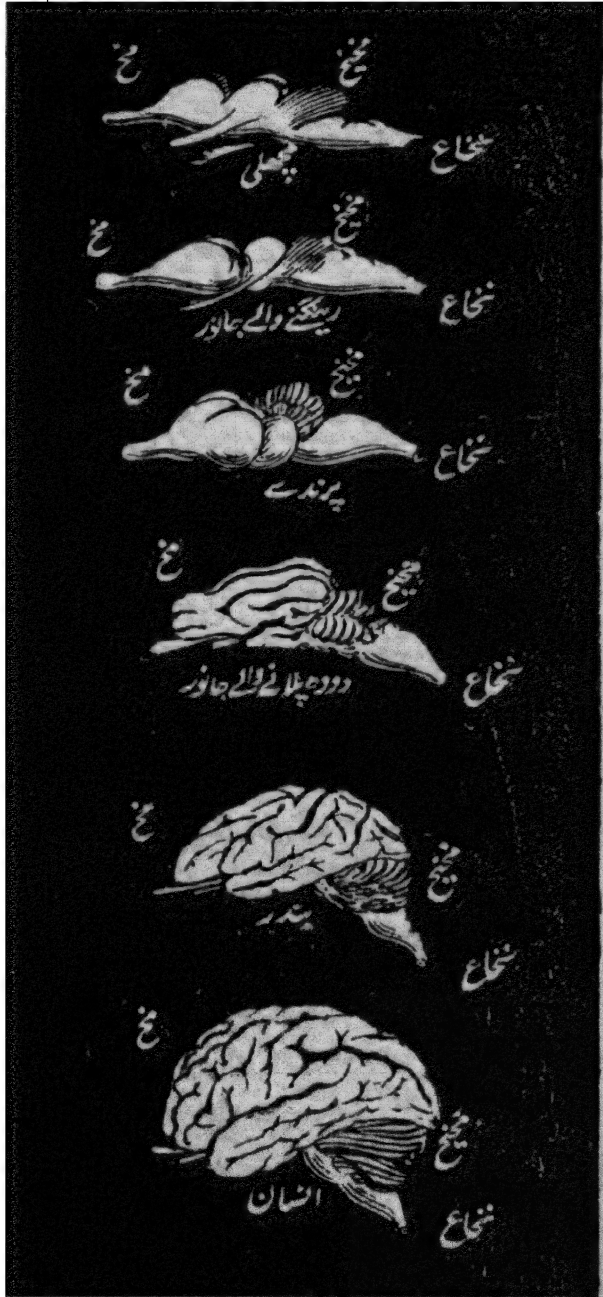
علیہ۔ اضطرابی اور جلی افعال کے فرق پر تفصیل بحث گئے لئے میں مٹی کی توجہ اپنے مضمون "نفسیات اجتماعی میں جبلت کا استعمال اور سود استعمال" کی طرف منعطف کر اؤں گا (دیکھو

بہت اہم نہیں، اس سے قصدی فعل کی ماہیت واضح ہو جاتی ہے اور تمام عالم حیوانی میں اس کا وجود مشکف ہو جاتا ہے۔ (۲) یہ حیوانات میں نسبتاً سادگی کے ساتھ طرق عمل (یعنی جلی افعال) کو خاطر کر کے فطرت انسانی کی بنیادوں کی تصریح کرتا ہے، یہ طرق عمل انسانی کردار میں بھی اساسی ہوتے ہیں لیکن ہماری عقلی قوتوں کی ترقی کی وجہ سے اس قدر لطیف اور مدہم ہو گئے ہیں کہ ان کی اہمیت اب تسلیم کی جانے لگی ہے (۳) یہ ہم کو بتاتا ہے کہ ہم حیوان کے سے نسبتاً سادہ ذہن کو کس طرح متصور کر سکتے ہیں اور اس طرح یہ ذہن انسانی کی ساخت کے بیان کا ایک قیمتی اشارہ دیتا کرتا ہے (۴) کیونکہ اس سے ان مدارج کا انکشاف ہوتا ہے جن میں سے یہ ذہن کثیرے کی حالت سے انسان تک ذہنی ترقی کے دوران میں بالضرورت گزرا ہے۔

ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ انسانی ذہن حیوانی ذہن سے جنساً مختلف ہے بحقیقت یہ ہے کہ یہ ایک ایسی بنا پر مبنی ہے جو لازمی طور پر حیوانات اور خصوصاً ان حیوانات کے ذہن کے مشابہ ہے جو تجربہ حیات میں ہم سے قریب تر ہیں۔ ہم کو ذہنی حیوانی کی ساخت اور وظائف کی بقا کی شہادت کی تلاش میں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ اساسی ساختیں ان ساختوں سے ڈھکی ہوئی ہیں جن میں بعد میں ترقی ہوئی ہے اور یہ کہ ان کے وظائف ان ساختوں کی ضلیعتوں کی وجہ سے لطیف اور مختلف و بصورت ہیں جنہوں نے حال ہی میں ترقی پائی ہے۔ انسانی اور حیوانی ذہن کے تعلق پر اس طرح نگاہ کرنے کی تائید ریڈہ دار جانوروں کے نظام اعصاب کے تقابلی مطالعہ سے ہوتی ہے۔ جب ہم ریڈہ دار جانوروں کی صنف سے باہر قدم رکھتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ نظام اعصاب کی صورت اس قدر مختلف ہے کہ ہم اس کے کسی حصہ کو بھی وثوق کے ساتھ ریڈہ دار جانوروں کے نظام اعصاب کے کسی حصہ کے مماثل نہیں کہہ سکتے لیکن ریڈہ دار جانوروں کی صنف میں رہ کر ہم ان حصوں کو بلا وقت معلوم کر سکتے ہیں جو لمبا نا و لطیفہ مماثل ہیں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم نظام اعصاب کے چند نمونوں کو ارتقائی سلسلہ میں ترتیب دے سکتے ہیں۔ یہ گویا وہ مدارج ہیں جن میں انسان کا نظام اعصاب سادہ ترین ریڈہ دار جانور سے انسان تک ترقی پانے میں گزرتا ہے۔

جب ہم اس قسم کا سلسلہ قائم کرتے ہیں اور اس کے مختلف حصوں کا مقابلہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جو حصے سادہ ترین ریڈہ دار جانور کے نظام اعصاب کو مرکب

کرتے ہیں وہ تمام کے تمام سلسلے میں پائے جاتے ہیں اور یہ کہ ارتقا سے صرف اس قدر ہوا ہے کہ قدیم ساختوں پر نئی کا اضافہ ہوا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ قدیم ساختوں کے ضروری و قضا



نفسک عمل، جس میں مجھلا، اسے لے کر انسان تک دماغ کا ارتقا دکھایا گیا ہے۔



## رخیوں کی ماہیت

ہم نے دیکھا ہے کہ بعض ماہرین کے نزدیک کردار میکاکی اضطارات کا مجموعہ محض یا سلسلہ محض ہے۔ لیکن اس نظریے میں ایک بڑی ہی نقص یہ ہے کہ اضطاری حرکت صرف ان حیوانات کے لئے مخصوص ہے جن میں پوری طرح ترقی یافتہ نظام اعصاب ہوتا ہے۔ لہذا جن حیوانات میں کہ نظام اعصاب نہیں ہوتا ان کے کردار کی توجیہ کے لئے میکاکیٹ کو اضطار کے علاوہ کسی اور چیز کی تلاش ہوتی ہے۔ ہم ادنیٰ حیوانات کی حرکات کے مقصدی ہونے کو اس طرح ثابت کر سکتے ہیں کہ میکاکی توجیہ پر غور کریں اور اس کی نامناسبیت کو آئینہ کر دیں۔ کردار کی ان تمام تحت اضطاری صورتوں کی توجیہ کے لئے اصول رخی نہایت وثوق کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس اصول کی بہترین توضیح اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہم ایک

(بقیہ حاشیہ گزشتہ) متعلقہ کو چاہئے کہ میرک Introduction to Neurology یا ایسی ہی کسی اور کتاب میں سکالوں کا مطالعہ کرے۔ اور جو شخص کہ نفسیات کا گہرا مطالعہ کرنا چاہتا ہے اسکو چاہئے کہ اس کتاب اور پرودیسر شپنگٹن کی کتاب Integrative Action of the Nervous System پر پوری طرح حاوی ہو جائے۔

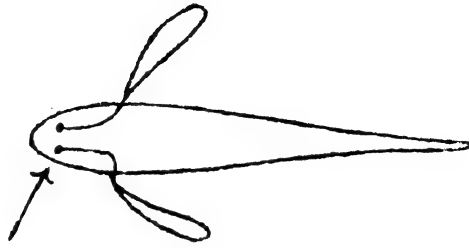
لے Tropisms

لے یہاں ڈاکٹر جیکس لوئب Dr. Jacques Loeb پیش پیش ہے۔ اسی کا اختیار یہ مشاہدات نے اس اصول کے قبول کیے جانی میں بہت مدد کی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان مشاہدات کی چمک نے اکثر متعلمین کو اس مسئلہ کی کمزوری کی طرف سے اندھا کر دیا ہے، جو ان واقعات کی بنا پر قائم کیا گیا ہے۔ دیکھو اس کی تصنیف "The Mechanistic Conception of Life" لوئب نے جیلتوں کو

اضطارات کی بجائے رخیوں کے ہم معنی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ دیکھتا ہے۔

وہ یہ بات کہ ہماری سیات باطنی کی صورت میں ایک طبعی کیمیائی توجیہ کا عالم امکان سے باہر نہیں اس واقعہ سے ثابت ہوتی ہے کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہے کہ ہم حیوانی جیلتوں اور ارادے کے سادہ مظاہر کی مثالوں کی توجیہ کیمیائی بنا پر کریں۔ ہماری مراد حیوانی رخیوں کے مظاہر ہے۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے۔ "ہماری خواہشوں اور امیدوں، مایوسیوں اور تکلیفوں کا سرچشمہ جیلتوں میں ہے جو ان حیوانات کی جبلت نور کے مشابہ ہیں، جو سوچ کی حرکات کی (بقیہ حاشیہ صفحہ آئینہ)

ایسا سا دماغ جو یہ فرض کریں جو آزادی کے ساتھ تیر سکتا ہے جس کے دونوں پہلو سڈول اور متناسب ہیں اور جس کی تمام حرکات دو چپوں کی مدد سے صادر ہوتی ہیں (دیکھو شکل سوم) ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اس حیوان میں دو ابتدائی آنکھیں بھی ہیں جو گویا محض رنگیں نقاط ہیں لیکن جو روشنی کو جذب



شکل سوم

کرتی ہیں اور روشنی کی شدت کی نسبت سے بڑھ جاتی ہیں۔

پھر ہم یہ فرض کریں گے کہ ان میں سے ہر ایک آنکھ اسی طرف کے

چپوں کے عضلہ سے غزایہ کے ایک ریشہ کے ذریعہ ملی ہوئی

ہے۔ یہ ریشہ گویا ابتدائی عصب ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی فرض کیا

جائے کہ جس قدر تیز روشنی آنکھ پر پڑے گی اسی قدر قوی اور شدید فعلیت اس چپوں میں ہوگی جو اس آنکھ سے متعلق ہے۔ اگر روشنی کی ایک شعاع بائیں میں سے اس سمت میں گزرے جس کو تیر کے کے نشان سے ظاہر کیا گیا ہے تو بائیں آنکھ کا پہنچ دائیں آنکھ کے پہنچ کے مقابلہ میں شدید تر ہوگا اور اس وجہ سے بائیں چپوں کی فعلیت دائیں چپوں کی فعلیت کی بہ نسبت زیادہ شدید ہوگی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ حیوان دائیں طرف کو مڑ جائے گا اور اس وقت تک مڑتا رہے گا جب تک کہ وہ تیر کر منبع نور سے ہٹ کر شعاع کے متوازی نہ ہو جائے گا۔ یہ سمت گویا ثابت توازن کی ہوگی کیونکہ اس سمت سے ذرا سے انحراف سے بھی دونوں آنکھوں کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تابع ہوتے ہیں۔ خوراک کی ضرورت اور اس کے حصول کے لئے کشمکش شہوانی جبلت اور اس کی شعریت اور مسلسلہ نتائج جبلت مادی اور اس سے پیدا ہونے والی آسانی اور تکلیف اور ان کے علاوہ بعض اور جبلتیں وہ جہیں ہیں جن سے ہماری جیات باطنی تر تہی باقی ہے۔ ان میں سے بعض جبلتوں کی یکساں وی نام کم از کم اتنی کافی طور پر واضح ہے کہ امید کی جاسکتی ہے کہ میکا کی نقطہ نظر سے ان کی تحلیل صرف وقت کی منتظر ہے ۱۲۶ اور ۳ (مصنف)

نتیجہ غیر مساوی ہو جائے گا اور حرکت کی سمت دوبارہ شعاع کے متوازی ہو جائے گی۔ اب اگر اس قسم کے چند حیوانات ایک شیشے کے لیے اور اندھیرے حوض میں آزادی کے ساتھ تیر رہے ہوں تو وہ اہرمت میں پھنس جائیں گے اور تمام پانی میں بے قاعدگی کے ساتھ بکھرے ہونگے۔ لیکن اگر اس حوض میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک روشنی کی ایک شعاع ڈالی جائے تو یہ سب اس سے دور بھاگنے لگیں اور تھوڑی دیر میں یہ سب حوض کے اس سرے پر جمع ہو جائیں گے جو روشنی سے دور ہے اگر حوض کا کچھ حصہ تاریک رہ جائے گا تو یہ سب یا ان میں سے اکثر اسی تاریک حصہ میں تیرتے نظر آئیں گے۔ ایک عامی ان حیوانات پر روشنی کے اس اثر کو دیکھ کر کہیں گے کہ یہ حیوانات روشنی کو ناپسند کرتے ہیں یا اس سے ڈرتے ہیں اور اسی وجہ سے اس سے دور بھاگتے ہیں۔ لیکن قائل سینکینکیت تبسم کرے گا اور کہے گا: ”نہیں۔ پسندیدگی اور ناپسندیدگی خوف تکلیف، تشنہ، غلط اور الم، اس چھوٹے سے ڈراما سے انسانی کم تعلقی رکھتے ہیں جتنا کہ یہ انسانی زندگی کے ڈرامے سے رکھتے ہیں۔ فضا میں حیوانات کی باز تقسیم کی توجیہ پوری طرح لمبیعیات اور کیمیا کی بنا پر ہو سکتی ہے۔ ان حیوانات کا روشنی سے بھاگنا ایک رنجی ہے۔ یہ سلباً نور رنجی ہیں۔“

اب فرض کرو کہ اسی طرح کا ایک اور حیوان ہے، لیکن اس کی ہر ایک آنکھ مخالف سمت کے جب سے متعلق ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا حیوان روشنی سے بھاگنے کی بجائے اس کی طرف آئے گا اور یہ کہ اگر شیشے کے حوض میں روشنی کی شعاع پڑے گی تو تمام حیوانات منبع نور کی طرف آئیں گے۔ اور سب کے سب حوض کے اس کنارے پر جمع ہو جائیں گے، جہاں سے روشنی اندر آرہی ہے۔ اگر اس حوض کا کوئی حصہ تاریک رہ جائے گا تو وہ اس تاریک حصے سے دور بھاگنے اور روشن حصے کو تلاش کریں گے۔ یہ حیوانات ایجاباً نور رنجی کہلائیں گے۔

تمام حیوانات پر لمبیعی اور کیمیاوی اثرات برابر پڑتے ہیں اور ان اثرات میں اکثر ان پر روشنی کی شعاع کی صورت میں پڑتے ہیں۔ ہمارے یہ بیان اشعائی توانائیوں کی تمام صورتوں مثلاً حرارت، برق اور اس عجیب و غریب توانائی پر تو بالخصوص صادق



آتا ہے جس کو کشش ثقل کہتے ہیں۔ پھر کیمیاوی مادے اپنے آپ کو ہوا اور پانی میں اس طرح پھیلانے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ محلول کی متدرج کثافت پیدا ہوتی ہے اور اس طرح کیمیاوی رُخیاں پیدا ہوتی ہیں۔ میکا نیکسٹ حیات کی ادنیٰ صورتوں کے کردار کو ان مختلف قسموں کی رُخیاں سمجھنے کی طرف مائل ہے۔ اور واقعہ تو یہ ہے کہ یہ اس اصول کو ان حیوانات کے کردار کی توجیہ کے لئے استعمال کرنے میں بھی تامل نہیں کرتی جو کافی ترقی یافتہ نظام اعضا رکھتے ہیں۔ مثلاً ایک کیرسے (Porthesia chrysorrhoea) کے لاروے اس درخت پر ادیر کی طرف چڑھتے چلے جاتے ہیں جس پر وہ پیدا ہوئے تھے اور شاخوں کی پھونگیوں پر کوئی نہیں پالتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ سورج کی ایجابی متابعت کا نتیجہ ہے یعنی یہ کہ روشنی ان کی حرکات کی رہنمائی کرتی ہے۔ جب وہ درخت کی چوٹی پہنچ پونچ جاتے ہیں اور تمام جگہ کھا چکے ہیں تو نیچے کی طرف رخ کرتے ہیں اور اترنے لگ جاتے ہیں گویا اور خوراک کی تلاش کر رہے ہیں۔ اس کی توجیہ کرنے میں میکا نیکسٹ کو کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ جب وہ تمام پتے کھا چکے ہیں تو وہ سورج کی ایجابی متابعت بھی کھودیتے ہیں اور اسی واسطے نیچے اترنا شروع کرتے ہیں۔ یہ گویا معتدل نمونہ ہے اصول رُخی کی کار فرمائی کا۔ اس کے بعض سرگرم شارحین کا خیال تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسی اصول کی بنا پر تمام کردار

#### علاء - Chemo-tropisms

علاء - پرنیسر لوئب لکھتا ہے: ”اب وہ نیچے اتر سکتے ہیں اور وہ بے قراری جو اکثر حیوانات کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے ان کو نیچے اترتے رہنے پر مجبور کرتی ہے یہاں تک کہ ان کو ایک اور نیا پتہ مل جاتا ہے۔ اس کا شمی یا شیمیائی مہج ان کی آگے بڑھنے والی حرکات کو روک کر کھانے کی فعلیت کو جاری کرتا ہے۔“ حاشیہ میں وہ اضافہ کرتا ہے کہ ”اس بے قراری“ (جو اکثر کیرسوں اور پوست دار جانوروں میں پائی جاتی ہے) کی طبعی کیمیاوی علت نامعلوم ہے۔“ مراد اس سے یہ ہے کہ اگر اور جب اس بے قراری کی کیمیاوی شرط معلوم ہو جائے گی تو اس کردار کی توجیہ بالکل طبعی کیمیاوی بنا پر ہوگی۔ لیکن یہ صداقت سے بہت بعید ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان کی حرکات نیچے کی طرف کیوں ہوں؟ یہ کیوں نہ اوپر نیچے اور آگے پیچھے بالکل بے تحے طور پر ہوں؟ اگر جواباً کہا جائے کہ کھانے سے لاروے سورج کی تسلی متابعت کرتے ہیں تو اس نظر سے میں یہ دقت پیدا ہوتی ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ اندہ پر)

یہاں تک کہ انسانی کردار کی بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ لوگ تو اس واقعہ پر بھی ناک بھوں چڑھاتے ہیں کہ اعلیٰ حیوانات نظام اعصاب اور اضطرابات رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس واقعہ سے ان کے اس من بھاتے اصول کا میدان اطلاق محدود ہو جاتا ہے، اور اس کے استعمال کرنے میں ان کی فراست و زیر کی پر وجہ ملتا ہے، یا کم از کم ایک اور سنگین رقیب پیدا ہو جاتا ہے۔

## رُخی ایک صحیح اصول ہے، لیکن صرف یہی کلنی نہیں

یہ بات قابل غور ہے کہ اگر کسی دوسرے سیارے سے ایک سیاح آئے اور ایک نہایت قوی و درہن لگا کر نوع انسانی کی ایک جماعت کے کردار کا مطالعہ کرے تو وہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ انسانی کردار اگر تمام کا تمام نہیں تو زیادہ تر رُخی ردِ اعمال کا مجموعہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دیکھے گا کہ جب یہ جماعت دن بھر کے کام کاج سے تنگ جاتی ہے، تو یہ سلباً نور رُخی بن جاتی ہے، اور تاریک جگہوں کو تلاش کر کے آرام کرتی ہے۔ لیکن آرام کے کچھ عرصے بعد ان کی رُخی کی علامت بدل جاتی ہے، اور وہ ایجا با نور رُخی بن کر پھر روشنی کی طرف آتی ہے۔ اس کا مشاہدہ ہو گا کہ سردیوں میں یہ عجیب و غریب مخلوق ایجا با پش رُخی بن جاتی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کہ نئے پتے پانے کے بعد، اسے نیچے اترنا خوف کر دیتے ہیں۔ اس معمولی واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رُخی نظریہ اگرچہ بلاشبہ ایسے اسباب و عناصر کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اکثر صورتوں میں کردار پر اثر آفرین ہوتے ہیں، تاہم یہ ہر سلسلہ کردار کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ اس نظریے اور قائمین سیکائیت کے استدلال کی کمزوری کو لب سے اس بیان سے ظاہر ہو جاتی ہے کہ خیشیاں اور شہد کی کھیاں عروسی پر دان کے وقت سورج کی ایجا با متابعت کرنی نظر آتی ہیں۔ وہ لکھتا ہے: ”مجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عروسی پر دان سورج کی متابعت کے بہت زیادہ ترقی یافتہ احسا کا محض نتیجہ ہے۔ یہاں لفظ ”محض“ بہت اہم ہے۔ مصنف نے عروسی پر دان کی ان بہت سی مثالوں کو نظر انداز کر دیا ہے جن میں یہ جانور سورج کی طرف نہیں بلکہ وہ اپنے مخصوص انداز میں اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ”ان مشاہدات کے مطابق شہد کی کھیاں عروسی پر دان کے وقت ایجا با سورج کی متابعت کرنے والی شیشیں ہوتی ہیں“ (مصنف)

اور آگ کے ارد گرد جمع ہو جاتی ہے۔ جب اس کو بھوک لگتی ہے تو یہ ان کیمیادی مادوں کی طرف کیمیادی رُخی بن جاتی ہے جو باورچی خانہ کے دروازے سے اپنے آپ کو منتشر کرتے ہیں۔ اس کو یہ بھی نظر آئے گا کہ مرد جو ان لڑکیوں کے گرد جمع ہونے کا میلان ظاہر کرتے ہیں اور اگر وہ لومب کے سکول کا میکا نکلی ہے تو وہ نہایت یقین کے ساتھ اس خیمہ پر پہنچ جائے گا کہ ان جوان لڑکیوں میں سے اشعاعی توانائی کی ایک نامعلوم صورت خارج ہوتی ہے جس کے لئے مرد ایسا با رُخی ہوتے ہیں۔

جس شہادت پر یہ سیاق اپنی تاویلات کو مبنی کرے گا وہ اس شہادت سے مختلف نہیں جس کی بنا پر ہم اصول رُخی کا اطلاق چھوٹے چھوٹے حیوانات پر کرتے ہیں۔ اس سے میری مراد یہ نہیں کہ یہ اصول بعض صورتوں میں مقبول اور صحیح نہیں خانجہ جب پردہ بقول شعرا حیات ابدی حاصل کرنے کے لئے اور بقول عوام محض چمک کی کشش سے اپنے آپ کو سپرد شمع کرتا ہے تب روشنی کی یہ ایجابی متابعت میرے نزدیک اصلی علت معینہ ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سی مثالوں میں بھی رُخی ہی حیوان کے کردار کی تعیین کرتی ہے۔ لیکن ہر حیوان کے تمام کردار کی صرف اسی اصول کی بنا پر توجیہ مجھے ممکن معلوم نہیں ہوتی یہاں تک کہ جن مواقع پر اس کا استعمال بظاہر جائز اور صحیح معلوم ہوتا ہے وہاں بھی جیسا کہ Chrysorrhoea میں دیکھا گیا تھا ہم بڑی مشکلات میں پھنس جاتے ہیں۔ اور مثالوں میں ہم رُخی اصول کو صرف تہ بہ تہ اضافات کی بنا پر استعمال کر سکتے ہیں۔ لیکن اس سے زیادہ اہم یہ بات ہے کہ رُخی حیوانات کی جن حرکات کی رہنمائی کرتی ہیں ان میں کردار کی علامات غفود ہوتی ہیں حالانکہ ان حیوانات میں سے سادہ ترین کی حرکات میں بھی یہ علامات فی الواقع پائی جاتی ہیں۔ رُخی اصول حرکات کی اس خود مختاری اور ان کے اس ثبات کو فرض کرتا ہے جن کو ہم نے کردار کی پہلی دو علامات کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر حیوانات حرکات نہیں کرتے تو پھر کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہتی جس کی رُخی رہنمائی کرے۔

بعض اوقات وہ حرکات جو رُخی کے تابع ہوتی ہیں اپنی فطری غایت کو نہیں پہنچتیں۔ ان میں سمت کا وہ اختلاف نہیں ہونا چاہئے جو کردار کی تیسری علامت ہے۔ لیکن حیوانی نقل و حرکت کی تقریباً ہر مثال میں یہ علامت پائی جاتی ہے یہاں

تک کہ پروانہ بھی بالعموم سیدھا شمع کی طرف نہیں جاتا بلکہ کچھ دیر تک اس کے ارد گرد گھومتا رہتا ہے، گویا اس کو شمع سے محبت بھی ہے اور نفرت بھی، اور پھر اپنے آپ کو شعلہ کے سپرد کرتا ہے۔

رضی اصول کو اگر کہیں پوری کامیابی کی امید ہونی چاہئے، تو ایک خلیہ والے حیوانات میں کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ لعاب کے ایک چھوٹے سے قطرے میں جو قوی ترین خوردبین کے نیچے بھی بالکل بے شکل نظر آتا ہے، ذہن کی کسی چیز کو فرض کرنا لغو ہو گا۔ لیکن ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہم میں سے ہر ایک یہاں تک کہ سب سے زیادہ بے کمال شخص بھی شروع شروع میں لعاب کا ایسا ہی چھوٹا سا ذرا ہوتا ہے۔ فرق جو ہم کو معلوم ہے، صرف یہ ہے کہ ایک قطرہ تو قطرہ رہ جاتا ہے، اور دوسرا انسان اور شاید فلسفی بن جاتا ہے۔

## ایک خلوی حیوانات کا کردار

ان حیوانات میں سے حقیر ترین اور سادہ ترین امیبا ہے۔ تاہم ایسے دو حیوانات کے سوانح حیات کا ایک شخص باب مشکیش ناظرین سنے۔ مخزایہ کے یہ ایک خلیہ والے ذرے تازے پانی میں ڈوبی ہوئی سخت اور ٹھوس سطحوں پر رینگتے رہتے ہیں۔ ان میں سے ایک بڑا ذرہ ج چھوٹے ذرے ب کے ساتھ تصادم ہوتا ہے۔ اب ج اپنی نقل و حرکت کی سمت بدلتا ہے، اور دوسری شاخیں نکالتا ہے جو ب کو گھیرنا شروع کرتی ہیں۔ اس آئنا میں ب اپنی حرکت کو جاری رکھتا ہے۔ یہ عمل جاری رہتا ہے یہاں تک کہ ج ب کو مٹھ کچھ پانی کے پوری طرح گھیر لیتا ہے۔ اب ج ٹھہر جاتا ہے، اور اپنی سمت بدلتا ہے، ب کو ساکن حالت میں اپنے ساتھ گھسیٹتا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد ساکن ب میں خلیت پیدا ہوتی ہے، اور بیج کے مادے میں جو ایک چھوٹی سی نالی

علہ Protozoa

باقی رہ جاتی ہے اس میں سے شاخیں باہر نکال کر اپنے آپ کو ج کے پھندے سے باہر نکالنا شروع کرتا ہے۔ اس پر ج اپنی حرکات کو بدلتا ہے اور پھر ب کو پوری طرح گھیر کر اور اپنے ساتھ لیتا ہوا مخالف سمت میں چلنا شروع کرتا ہے۔ اب دوبارہ ب چند تیز حرکات کی مدد سے اپنے میاد کے پھلے سرے سے باہر نکل جاتا ہے اور اس طرح آزاد ہو کر بہت دور پہنچ جاتا ہے۔ ج پھر ملتا ہے ب کو جا لیتا ہے اس کو گھیر لیتا ہے اور ایک نئی سمت میں چل دیتا ہے۔ اب ب اپنے آپ کو قسمت کے حوالہ کر دیتا ہے اور کچھ دیر تک گیند کی صورت میں ج کے اندر رہتا ہے۔ لیکن اس کے بعد اس میں پھر حرکت پیدا ہوتی ہے اور یہ ج کے خول میں سے باہر نکل کر آخر کار پھنچ جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ حرکات کا یہ سلسلہ کردار کے مشابہ ہے۔ یہ مقصدی افعال کا ایک سلسلہ ہے نہ کہ محض ”رخیوں“ کا۔ بہر صورت نظریہ رخی اس کی مناسب توجیہ کے قابل نہیں۔

**Paramoecium** ایک جھوٹا سا کیڑا ہے جس کی شکل بالکل سلیمبر کی سی ہوتی ہے۔ اس کی حرکات پر غور کرو۔ اگرچہ اس میں صرف ایک غلیہ ہوتا ہے تاہم اس میں بہت زیادہ مخصوص حصے یا اعضا ہوتے ہیں یہاں تک کہ اس میں پٹکوں کی طرح کے بال بھی ہوتے ہیں جن کی حرکات کی وجہ سے یہ آگے کی طرف تیرتا ہے اور یہی بال خوراک کے ذرات کو اس کے منہ میں دھکیلتے ہیں۔ اس کیڑے کی فعلیت میں بالوں کی ان تقریباً متواتر حرکات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے یہ مشین سے بہت ملتا جلتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے اس میں کردار کی بعض علامات بالکل متناظر پر پائی جاتی ہیں۔ اس کی تقریباً دائمی فعلیت اور سکون کے کچھ عرصہ کے بعد اس فعلیت کی تجدید میں خود مختاری تو بالخصوص بہت نمایاں ہوتی ہے۔ جب یہ کسی ٹھوس چیز کے ساتھ متصادم ہوتا ہے تو یہ بالعموم اپنے بالوں کی حرکت کو الٹا دیتا ہے اور پیچھے ہٹ کر ایک جھوٹا سا زادہ بنا ہوا آگے کی طرف تیرتا چلا جاتا ہے۔ لیکن بعض اوقات یہ ساکن رہتا ہے اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے پھر اپنی وضع بدلتا ہے اور چپ چاپ ہو کر بیٹھ جاتا ہے اور اس کے بعد تیرنا شروع کرتا ہے اس میں یہ

تمام تغیرات خارجی حالات میں خفیف ترین تغیرات کی شہادت کے بغیر پیدا ہوتے ہیں۔ جہاں تک دیکھا جاسکتا ہے، معلوم یہ ہوتا ہے کہ Paramoecium ٹھوس چیز کا پہلا جواب تو اس طرح دیتا ہے کہ رد عمل سے اجتناب کرتا ہے اس کا دوسرا جواب متضاد مہونے کا رد عمل ہوتا ہے اور تیسرا جواب اس تضاد کو معطل کرنے کا ہوا کرتا ہے۔ یہ سب کچھ ہو جاتا ہے بغیر اس کے کہ خارجی حالات میں کوئی تغیر ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمام تغیرات جو رد عمل کے تغیرات پیدا کرتے ہیں لازماً حیوان کے اندر ہونگے۔ (Jennings)

سٹنٹور بویام کی شکل کا ایک نازک سا کیڑا ہوتا ہے۔ اس میں خلیہ تو ایک ہی ہوتا ہے، لیکن اس کی ساخت دیگر اکثر یک خلوی حیوانات کے مقابلہ میں زیادہ متفرق ہوتی ہے۔ اس کے مخروطی جسم کی نوک بالعموم کسی ٹھوس سطح کے ساتھ چمپی ہوتی ہے۔ مخروط کا قاعدہ بالوں سے گھرا ہوتا ہے جن کی حرکات سے پانی ایک نرم دیواروں والے گڑھے میں آجاتا ہے۔ یہ گڑھا اس کا منہ ہے۔ جسے ٹنگس نے ان پرنا قابل اکل ذروں کی بوجھٹ کی جس سے مندرجہ ذیل رد اعمال کا سلسلہ پیدا ہوا: (۱) سٹنٹور ان ذروں کو تھوڑی دیر کے لئے اپنے منہ میں لے جاتا ہے۔ (۲) یہ ایک طرف کو جھکتا ہے اور تھوڑے تھوڑے وقفوں کے بعد اس حرکت کا اعادہ کرتا ہے (۳) یہ اپنے ”منہ“ کے قریب کے بالوں کو مخالف سمت میں حرکت دیتا ہے۔ اس طرح وہ ذرے سجائے ”منہ“ میں آنے کے اس سے دور ہٹتے چلے جاتے ہیں (۴) بالوں کی اس مخالف سمت میں حرکت کو دو یا تین مرتبہ دہرا کر یہ اپنے تمام جسم کو قاعدہ التقاق کی سمت میں سکڑاتا ہے۔ (۵) اس طرح دور ہٹنے کی بہت سی کوششوں کے بعد اپنے آپ کو پھیلانے پر بھی وہ ذرات اس کے سامنے آتے ہیں تو یہ اپنے تمام جسم کو سکڑانے کی اور شدید حرکات کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اپنے جھے ہوئے قاعدے سے الگ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد یہ تیرتا ہوا دور نکل جاتا ہے اور کسی دوسری جگہ جا کر کسی اور ٹھوس چیز کے اسی طرح چپٹ جاتا ہے۔ غیر متغیر بھیج کی وجہ سے رد اعمال کے اس سلسلہ میں کردار کی تمام علامات پائی جاتی ہیں۔ لہذا یہ رد اعمال کردار یا مقصدی فعل پر اور بھی زیادہ دلالت کرتے ہیں۔ میکائلیت

کہ سکتی ہے کہ ناقابل اکل ذرات کی سلسل بارش سے اس ہیچ کی طرف سٹنٹور کی رنجی کی علامت منکوس ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ہمارے شبہ کا شافی علاج نہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ ایک حرکت کے بہت سے اعدادوں کے بعد وہ حیوان، ہیچ کی ان ہی خارجی شرائط کے تحت، ایک ایسی حرکت کرتا ہے جو زیادہ کامیابی کے ساتھ اس کو سفاثر سے محفوظ کر دیتی ہے۔ متواتر ہیچ کے مقابلہ میں اختلاف حرکت کی یہ ایک نمایاں مثال ہے اور بعد کی حرکات میں سے ہر ایک انضباط و تطابقت پیدا کرنے والا رد عمل ہوتی ہے۔ شاید یہ اس قابل ہے کہ اس کو تجربہ سے سیکھنے یا استفادہ کرنے کی ایک بہت سادہ مثال کہا جائے۔

پروفیسر ان ایچ ایس جی ننگس اور ایس جے ہومز جنہوں نے ان کیڑوں کا نہایت عمیق مطالعہ کیا ہے بالکل غیر جانبدار معلوم ہوتے ہیں۔ ان دونوں کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ ہم ان سادہ ترین حیوانات کی تمام حرکات کو فرخیاں اور اضطرابات نہیں کہہ سکتے اور یہ کہ ہم (کم از کم عارضی طور پر) اس کے مجاز ہیں کہ ان کو کردار یعنی مقصدی فعل کی کئی مثالیں کہیں۔

۱۔ امیبیا کے متعلق پروفیسر جی ننگس لکھتا ہے: ”کیا امیبیا کا تمام کردار سادہ ہیجات کے بلا واسطہ اور غیر متغیر رد اعمال یعنی ان عناصر میں تحویل کیا جاسکتا ہے جو سادہ اضطرابات کے مشابہ ہیں؟ اس میں شبہ نہیں کہ کردار کے بڑے حصہ کے ہیجات .... ماحول میں سادہ کمیادوی یا لمبی تغیرات کی صورت میں شناخت کئے جاسکتے ہیں لیکن فعل کے بعض سلسلہ ایسے بھی ہیں کہ جن کو سادہ ہیجات کے غیر متغیر رد اعمال میں تحویل کرنا شفی بخش معلوم نہیں ہوتا۔ حصول خوراک کے لئے جو رد اعمال کئے جاتے ہیں ان پر تو اس بیان کا اطلاق خاص طور پر ہوتا ہے۔ امیبیا کو اس وقت دیکھو جب وہ خوراک کی ایک گولی کا پیچھا کرتا ہے تو معلوم ہوگا کہ جب وہ ایک طریقہ سے اس کو حاصل نہیں کر سکتا تو دوسرا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ پھر جب ایک امیبیا دوسرے کا تعاقب کرتا ہے تو یہ فرض کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے کہ تعاقب کرنے والے کے فعل کا ہر ہلو کسی سادہ موجودہ ہیچ سے پوری طرح متین ہوتا ہے۔ چنانچہ (تعاقب کی مندرجہ بالا مثال میں) جب امیبیا ب پوری طرح نجات پا جاتا ہے اور امیبیا ج سے بالکل علیحدہ ہو جاتا ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

## گہریلے کا کردار

سادہ ترین حیوانات میں کردار کی ایسی ہی سیکڑوں مثالوں پر غور کیا جاسکتا ہے لیکن میں سلسلہ حیات کے ایک نہایت ہی حقیر درجہ کی صرف ایک مثال اور بیان کروں گا۔ میری مراد عام گہریلے کے کردار سے ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ جب کوئی گہریلا کسی پتے کو اپنے سوراخ میں گھسیٹنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ اس کو پتلے سرے سے پکڑتا ہے۔ اس کی اس حرکت کے متعلق کاغذ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تو موخرالذکر اپنا راستہ بدل دیتا ہے اور ب کو دوبارہ پکڑ لیتا ہے۔ اس موقع پر کیا چیز ہے جو ج کے کردار کو معین کرتی ہے؟ جو شخص کہ کردار کا دوران صدور میں مشاہدہ کرتا ہے وہ یہ یقین کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ فعل ہزاروں ان تغیرات کا نتیجہ ہوتا ہے جو ج کے گزشتہ ارتقا سے پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا یہ کردار خالصتہ اضطرابی نہیں (دیکھو Behaviour of the Lower

Animals ص ۱۱) اس کے بعد وہ لکھتا ہے: ”پہلے کی وجہ سے کردار میں جو مختلف تغیرات پیدا ہوتے ہیں، وہ تین بڑی بڑی قسموں میں تقسیم کئے جاسکتے ہیں۔ ان کو ہم ایجابی رد عمل، سلسلی رد عمل اور خوراکی رد عمل کہہ سکتے ہیں۔۔۔۔۔ ان میں سے کوئی قسم بھی مستقل نہیں ہوتی، بلکہ مختلف حالات میں بلحاظ تفصیل بدلتی رہتی ہے۔ ان رد اعمال میں جو حرکات ہوتی ہیں وہ بدلتے ان عوامل کے سادہ طبعی عمل کا بلا واسطہ نتیجہ نہیں ہوتیں جو ان کو پیدا کرتے ہیں۔ اعلیٰ حیوانات کی طرح اہیبا میں بھی یہ رد اعمال بالواسطہ ہوتے ہیں۔ لہذا کسی عضو کے مادے میں عال زیر بحث کی وجہ سے پیدا ہونے والے بلا واسطہ طبعی تغیرات کے علم کی بنا پر اس عضو کے حرکات کے متعلق پیشینگوئی کرنا ناممکن ہے“ (ایضاً ص ۱۲)

جے ننگس یہ بھی لکھتا ہے: ”لہذا ایک خلیہ والے عضویوں کے کردار کا بہت تنویرا ساحہ ایسا ہوتا ہے جس کی تعمیر رخیوں کے مقامی فعل کے نظریے کے مطابق ہو سکتی ہے۔ موخرالذکر سے کسی طرح بھی ان رد اعمال میں ان کے کردار کی حقیقی ماہیت کا اظہار نہیں ہوتا۔ یہ زیادہ تر ان افعال پر مبنی ہوتے ہیں، جو مختلف و متنوع حرکات کے پہلے کے زیر اثر صادر ہوتے ہیں اور جن کے ساتھ ہی سب سے آخر میں پیدا ہونے والے حالات میں انتخاب بھی کیا جاتا ہے۔۔۔۔۔ کردار کی عام توجیہ کی حیثیت سے رخیوں کے نظریہ مقامی فعل کا رواج واقعات کردار کے (بقیہ صفحہ آئندہ پر)





لے جانے کی کوشش کر رہا ہے۔

مجھے اعتراف ہے کہ یہ کردار عجیب و غریب ہے، کہ اسے نہ تو زخمی کہا جاسکتا ہے نہ اضطراب مشروط۔ وہ حیوان مسلسل لمس سے اس کاغذ کی شکل، یا کم از کم اس کے زادیوں کی ماہیت کو کسی نہ کسی معنوں میں معلوم کر لیتا ہے، اور کسی نہ کسی معنوں میں یہ ان کا باہم مقابلہ کرتا ہے، اور اس زاوے کا انتخاب کرتا ہے جو اس کے مفید مطلب ہے۔ اس کردار سے ایک مقابلہ تقدیر پر دلالت ہوتی ہے۔ اس کی حالت بعینہ ایسی ہے جیسی کہ میری اس وقت ہوتی ہے، جب

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: باتیں اتنی آسانی سے حاصل نہیں ہو سکتی..... میرا عقیدہ ہے، کہ اگر ہم اہیبا کی طرف بھی بعض احوال شعور کو منسوب کریں، تو اس کے کردار کی پیش بینی کرنے اور اس منضبط کرنے میں بھی ہم کو اتنی ہی آسانی ہوگی۔ اہیبا ایک شکاری جانور ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی ان ہی عنصری حیوانات کے تابع ہے، جو اعلیٰ شکاری حیوانات کی رہنمائی کرتے ہیں (مصنف)۔

لہ۔ ڈاسر و ن پہلا شخص معلوم ہوتا ہے، جس نے ان واقعات کو پہلی مرتبہ سائنٹفک طریقہ سے مدون کیا ہے (دیکھو گبریلوں پر اس کی تصنیف) اور اس کے تمام شہادت ثابت ہو چکے ہیں۔

پروفیسر کافکا لکھتا ہے: حقیقت میں صورتی ہیج ہی وہ چیز ہے، جو حیوانات (اس مثال میں کیڑوں) کے افعال کو معین کرتا ہے۔ ہانڈل کے اختیارات سے معلوم ہوتا ہے، کہ (دبھڑوں کو) تین یا چار کونوں والے کاغذ دے گئے اور دیکھا یہ گیا، کہ یہ اس کو ہمیشہ سب سے چھوٹے زاوے سے پکڑ کر کھینچتی تھیں، یہاں تک کہ ایک ایسا متساوی الساتین مثلث کی شکل کا کاغذ دیا گیا، جس کے قاعدہ اور ایک ضلع کی نسبت ۹ اور ۱۰ کی تھی۔ اس کو بھی انھوں نے چھوٹے زاوے سے پکڑا۔

پروفیسر کافکا کی غیر جانبداری پر حرف رکھے بغیر، میں تعلیم کی توجہ ”صورتی ہیج“ (Formreiz) کی اصطلاح کے معنی کی طرف منطقت کر اؤں گا۔ میکالیکو کے عام اور معمولی طرح عمل کی ایک بہت ہی معمولی مثال ہے۔ وہ تمام کردار کی چولیں اپنے ہیج اور جواب کے منابطہ میں بٹھا دیتے ہیں۔ ان کا طریقہ یہ ہے، کہ وہ چٹک برق یا معمولی اور سادہ لمس سے لے کر مذہبی یا سیاسی نظام عقائد، یا روانی یا برطانوی کلیسا کے سے ادوارات تک زمین اور آسمان کی تمام چیزوں کو ”ہیج“ کی فہرست میں شامل کر لے تے ہیں (مصنف)۔

میں اپنے پاؤں کے لئے جوتے کا انتخاب کرتا ہوں۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ اس سلسلہ میں ذرا اونچے درجہ کے حیوانات کا کردار اتنی متنوع صورتوں کا ہوتا ہے، کہ ہر ایک سے اس تصدیق پر دلالت ہوتی ہے۔

## حشرات الارض اور حلی کردار

اب ہم حشرات الارض کی طرف توجہ منعطف کرتے ہیں۔ ان کے دلکش کردار نے بہت سے باریک بین اور ژرف نگاہ مشاہد کرنے والوں کو اپنی طرف کھینچا ہے چنانچہ ان کا نہایت ہی عمیق مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ اکثر جنگلی جانوروں کے مقابلہ میں ان کا بہت زیادہ دقیق اور عمیق مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ وقت صرف ہواؤ کے انتخاب میں پیدا ہوتی ہے۔ حشرات الارض نسبتاً سادہ نظام اعصاب رکھتے ہیں جس میں عقدوں (یعنی خلائیہ کے چھوٹے چھوٹے گچھوں) کا ایک سلسلہ ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر عقدہ اپنے آس پاس کے عقدوں کے عصبی ریشوں کے ایک طولی بندل کے ذریعہ سے ملا ہوتا ہے، اور ہر ایک میں آلات حس، احساس اعصاب، یا ریشہ داخل ہوتے ہیں، اور اس کے مختلف حصوں کے عضلات کی طرف حرکی ریشے روانہ ہوتے ہیں۔ ہر ایک عقدہ ٹھیک اضطرابی مشینوں کا ایک مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ کیرپے کی دونوں اطراف بالکل سڈول اور قناسب ہوتی ہیں، اور اس وجہ سے اصول رُخی کے مطابق اس کی توجیہ آسانی سے ہو سکتی ہے۔ اضطرابات مشروط اضطرابات، اور رُخیوں کے مجموعات اگر کسی حیوان کی ان حرکات کی مناسب توجیہ کر سکتے ہیں، جو بادی النظر میں کردار معلوم ہوتی ہے، تو وہ یہی حیوانات ہیں۔ میکائنیکیت کے بعض قائلین نے بجا طور پر یہ معلوم کر لیا ہے، کہ یہی وہ میدان ہے، جہاں وہ اپنے اصول کی مناسبت کو ثابت کر سکتے ہیں، اور یہیں انھوں نے نہایت جرأت کے ساتھ تشبہ کو متحدی کی ہے۔

۱۔ اس ضمن میں اے بی تھے (A. Bethe) کی کوشش بالخصوص قابل غور ہے ماس پر ہم نے اگلے باب میں بحث کی ہے۔ (مصنف)

کیڑوں کا کردار اس لئے بھی خصوصیت کے ساتھ دلچسپ ہے کہ اس میں ”جہلت“ کی کار فرمائی کی کمزور ترین اور خاص ترین مثالیں ملتی ہیں۔ مسئلہ ”جہلت“ اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ میرے نزدیک جبلی فعل نہ کہ اضطرابی فعل انسانی کردار کے تفہیم کی کنجی ہے۔ اس میں اور بھی بہت سے ماہرین نفسیات میرے ہم خیال ہیں۔ اس تصنیف کی تعلیم یہ ہے کہ انسانی کردار ایسے خلقی میلانات پر مبنی ہے جو ضروری اجزاء و عناصر کے لحاظ سے جو انات کے جبلی میلانات کے مشابہ ہیں۔

لیکن بعض ماہرین اور خصوصاً پروفیسر برگسٹن اس خیال سے متفق نہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ جہلت اور عقل ذہن کے دو متخالف ارتقاعات ہیں کہ جن میں کچھ بھی مشترک نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ارتقاء کے دوران میں ذہن ایک ایسے مقام پر پہنچا جہاں سے عقل اور جہلت کے دو متباہد راستے پھوٹتے ہیں۔ کیڑوں نے موخر الذکر راستہ اختیار کیا اور جہلتوں کو ترقی دی اور عقل کو بالکل ترک کر دیا۔ ان کے برخلاف پر پڑھ دار اور دودھیلانے والے جانوروں نے مقدم الذکر راستہ اختیار کیا اور عقل کو ترقی دی جو ترقی عقل انسانی پر ابتر ختم ہوئی۔ اس راستہ میں جہلت مقابلۃ الفعالی حالت میں رہی یہاں تک کہ پروفیسر برگسٹن نے اس کو دوبارہ منکشف کیا اور فلسفیانہ وجدان میں جوہری و طیفی کی حیثیت سے اس کو تسلیم کیا۔

تالکین بریکانگیکت تیسری جماعت ہے۔ اس کو جہلت میں مرکب فعل اضطرابی کے علاوہ اور کچھ نظر نہیں آتا۔ یہ مرکب فعل اضطرابی اکثر تو بخیری اضطراب کے نمونہ کا اور بعض اوقات زخیوں کی وجہ سے متغیر اور ان کے تابع ہوتا ہے۔

لہذا کیڑوں کے کردار کے مطالعہ میں ہم کو ان تینوں مخالف عقاید کو پیش نظر رکھنا ہے اور ان میں سے کسی ایک کی تابید میں فیصلہ کرنے کی بنا کو تلاش کرنا ہے۔

چند سالوں سے جہلت اور عقل کی تعریف اور ان کے فرق پر نہایت گراں گرم بحث ہو رہی ہے۔ لیکن ابھی تک ان الفاظ کے معین معنوں کے متعلق کوئی متفق علیہ فیصلہ نہیں ہو سکا اور یہ فیصلہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا تب تک کہ ان واقعات کے متعلق اتفاق رائے نہ ہو جائے جو ان سے تعبیر ہوتے ہیں۔ لیکن مذکورہ بالا تینوں جماعتوں میں سے اکثریت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحیح معنوں میں حیوانات

کے وہ افعال جلی کہے جاسکتے ہیں جو مقصدی معلوم ہوتے ہیں یعنی جن میں کردار کی علامات پائی جاتی ہیں اور جو اسی قسم کے مواقع گزشتہ تجربے کے بغیر صادر ہوتے ہیں۔ گزشتہ تجربہ سے اس بے نیازی کی سب سے زیادہ یقینی مثال اس فعل میں ملتی ہے جو ایک حیوان انڈے سے باہر نکلنے یا ماحول اور طرز زندگی میں اسی طرح کے کسی اور کلی تغیر کے فوراً بعد صادر کرتا ہے اگرچہ بعض صورتوں میں (زندگی) میں اس تغیر کے بعد کچھ مدت گزرنے کے باوجود یہ یقین کیا جاسکتا ہے کہ وہ حیوان کسی ایسی شے یا کسی ایسے موقع سے ملاتی نہیں ہو جو اس شے یا موقع کے مشابہ ہے جو جبلی جواب کا باعث ہے۔ جبلی فعل کی تعریف میں بعض مشاہیر اس بات کا بھی اضافہ کرتے ہیں کہ یہ وہ فعل یا میلان ہے جو ایک نوع کے تمام اراکین میں مشترک ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ بیان بالعموم صحیح ہوتا ہے، لیکن یہ ایک غیر ضروری اور بے کار اضافہ معلوم ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف عقلی فعل کی تعریف بالعموم اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ وہ فعل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حیوان نے اسی قسم کے مواقع کے گزشتہ تجربہ سے فائدہ اٹھایا ہے اور یہ کہ وہ کسی طرح اس تجربہ سے موجودہ فعل میں مدد لیتا ہے جبلیت (بحیثیت مجرد تصور کے مقصدی فعل کی خلقی قابلیت ہے اور عقل خلقی میلان میں گزشتہ تجربہ کی بنا پر اصلاح کرنے کی قابلیت x

## نظر یہ تحریر

یہاں نقطہ غائی کے معنوں کے متعلق کچھ کہنا بہت ضروری ہے۔  
میں نے اب تک اس بات پر زور دیا ہے کہ تمام ذہنی فعلیت مقصدی ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اس میں کسی منزل مقصود کے حصول کی کوشش ہوتی ہے یہ منزل مقصود ذہن میں خواہ کسی قدر غیر واضح صورت میں کیوں نہ ہو "غائی"۔

کے معنی اس چیز کے ہیں جو منزل مقصود کی طرف لے جائے۔ اس کو حیوانی کردار یا بالعموم عالم حیات کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور مراد اس سے یہ لگ جاتی ہے کہ عضویوں کے اعمال اس طرح منضبط ہیں کہ وہ چند نتائج پیدا کرتے ہیں۔ یہی وہ منزل مقصود ہے جس کو خالق نے مقرر کیا جس کا خالق نے ارادہ کیا ہے۔ اگر عضوی اعمال کو ان معنوں میں غایتی کہا جائے تو یہ عقیدہ اس نظریہ کے عین مطابق ہے کہ تمام حیوانات محض شینیں یا آلات ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی بنائی ہوئی کشتیں کے اعمال بھی ان ہی معنوں میں غایتی ہوتے ہیں۔ یہ بھی وہ نتائج پیدا کرتے ہیں جن کو شین بنانے والے نے تجویز یا جن کا اس نے ارادہ کیا ہے۔ لیکن ہم غایتی اور مقصدی دونوں کو ان معنوں میں استعمال کر سکتے ہیں جن کو ہم نے اس باب میں بیان کیا ہے۔ ان دونوں معنوں کا فرق بہت اہم ہے۔ عضوی ارتقا کے تمام عمل کے تعلق سے غایتی کی اصطلاح کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ یہ عمل اس منزل مقصود کو محقق کر رہا ہے جس کو خالق نے مفصلاً منظور کیا جس کا اس نے ارادہ کیا ہے۔ اس کے برخلاف اگر ”مقصدی“ کے ہم معنی سمجھا جائے اور مقصدی سے وہی مراد لی جائے جس کو ہم نے اس باب میں بیان کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عضوی ارتقا کے عمل کے دوران میں جس طرح ارتقا آگے بڑھتا جاتا ہے اور جس طرح ذہن میں مستقبل کو ان تبدلات کی صورت میں تصور کرنے کی روز افزوں قابلیت پیدا ہوتی جاتی ہے جن میں سے ایک کا وہ انتخاب کرتا ہے اسی طرح اس عمل کی غایت بتدریج پیدا اور معین ہوتی جاتی ہے۔

یہ عقیدہ کہ تمام حیوانی اور انسانی کردار مقصدی ہوتا ہے یہ کسی قدر غیر واضح صورت اور کمتر درجہ ہی میں کیوں نہ ہو اور یہ کہ مقصدی فعل میکا نکی عمل سے اسات مختلف ہوتا ہے تحریضی نظم یہ کہا جاسکتا ہے۔ اس کے لئے

انگریزی میں Hormic کا لفظ ہے جو یونانی لفظ Horme

سے مشتق ہے اور اس کے معنی ایک جاتی تحریک یا تحریض کے فعل کے ہیں۔

شوپنہائر کا ارادہ حیات ہر دوسرے انسان کا جو شش حیات

اور ڈاکٹر اسی 'جی' جنگ کا 'شہوت'، اس مقصدی یا تحریقی توانائی کے مختلف نام ہیں جو حیوانی اور انسانی کردار میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس لفظ کو اختیار کرنے میں پروفیسر ٹی پی سن کی اس تجویز کی پیروی کر رہا ہوں جو اس نے اپنی نہایت نفیس چھوٹی سی کتاب Education, Its Data, and

first Principles میں پیش کی ہے۔ اس نے اس نظریے کو اس عمدگی سے بیان کیا ہے کہ میں چند فقرے نقل کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

"کیا تمام حیات کی توجیہ و تشریح کی تلاش ہم کو طبیعی قوانین میں کرنی چاہئے، کیونکہ ہمارے اجسام مادہ" ہیں یا چونکہ ہمارے اجسام ذی حیات ہیں لہذا کیا ان اجسام کی تخلیق کی تاویل حیات کی اس حالت کے علم سے ہونی چاہئے، جس میں کہ یہ اعلیٰ ترین اور صاف ترین صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور جس کو اصطلاحاً ذہن کی حیات شعوری کہا جاتا ہے؟" اس میں شبہ نہیں کہ انسان کے وظائف الاعضاء کی طرح، حیات حیوانی میں بھی کیماوی و طبیعی عناصر نفوذ کئے ہوئے ہیں لیکن جس طرح شعر (جس میں بھی صرف و نحو نفوذ کئے ہوئے ہیں) صرف و نحو جملوں کا مجموعہ محض نہیں ہوتا، اسی طرح کردار خواہ یہ یک خلوی حیوان ہی کا ہو، بھی طبیعی کیماوی مشین کے تخمیل سے باہر ہے۔ مختصر یہ کہ حقیر ترین حیوان بھی خود مختار ہوتا ہے۔ "یک خلوی حیوان اور اس حیوان کی زندگی میں جو فرشتوں سے ذرا ہی نیچا ہے، بعد التشریقین تو ضروری ہے، لیکن یہ بعد ان کے ضروری خواص کی کلی عدم مشابہت کے ہم معنی نہیں۔ ان دونوں کا فرق بعینہ ایسا ہے جیسا کہ ایک چھوٹی سی مسجد اور ایک بڑی مسجد کا۔ ضروری باتیں ان دونوں میں ہوتی ہیں، لیکن بڑی میں سامان زیادہ اور حیرت کثیف ہوتا ہے۔ مکانیت اور نجائش بھی سجد و خرقہ ہوتی ہے۔ یہی حال یک خلوی حیوان اور انسان کی زندگیوں کا ہے۔ ایک ہی سکیم ہے جو ارتقاء کے مختلف درجوں پر تفصیل کی کثرت، تنوع اور نزاکت کے لحاظ سے بدلتی جاتی ہے"

اور اسی سے ان میں فرق پڑتا ہے۔

”اس (نظریہ تخریضی) کا نقطہ آغاز یہ عقیدہ ہے کہ حقیقہ ترین حیوان میں بھی طبیعیات اور کیمیا کے علاوہ اور بہت سی چیزیں اور باتیں ہوتی ہیں۔ اسی کی بنا پر یہ تاریخ حیات کو ان انفرادیت کے حصول کی کوشش کے رنگ میں دیکھتی ہے جس کا واضح ترین اور کثیر ترین اظہار انسان کی فطرت شاعرہ میں ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کی ابتدائی کوششوں کی تاویل اس غایت سے ہوتی ہے جس کی طرف تمام خلقت حرکت کر رہی ہے۔“

ہم کو اس اساسی خاصیت کے لئے ایک نام کی ضرورت ہے جو باقیات حیات کو مرکب کرنے والے پیچیدہ انضمامات و نہات میں منکشف ہوتی ہے۔ اس خاصیت کا بلا واسطہ علم ہم کو اپنی شعوری فعلیت میں کسی خاص غایت کی طرف تخریض یا محسوس میلان کی صورت میں ہوتا ہے۔ ماہرین نفسیات اس کو طلب کہتے ہیں اور شعوری فعلیت کے ہر اس سلسلہ کو طلبی عمل کا نام دیتے ہیں جس میں یہ تحریک و تخریض غالب ہوتی ہے۔۔۔۔۔ چنانچہ قارئین اس فقرے کو سمجھنے کی جو کوشش کر رہے ہیں وہ ایک طلبی عمل ہے جس میں ذہنی افعال کا ایک نسبتاً مرکب و متنظم نظام ایک کم و بیش واضح غایت کی طرف حرکت کر رہا ہے۔۔۔۔۔ قاری کا ذہن تو اس ملبومہ استدلال کو سمجھنے کی کوشش کر رہا ہے اور اسی وقت اس کے عصبی عضلی آلات اس کے سر کو کنٹرول پر قائم کئے ہوئے ہیں اور اس کے معنی غدد اس کے معدے میں کام کر رہے ہیں۔ ان مقصدی اعمال میں سے کوئی بھی طلبی نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ شعور سے بہت نیچے ہوتے ہیں۔ تاہم ایک مافوق بشر تماثالی جو ہمارے ذہنی کردار کو بعینہ اسی طرح بالراست دیکھ سکتا ہے جس طرح ہم طبیعی واقعات و حوادث کو دیکھ سکتے ہیں اس سب کو ایک ہی صنف کی مثالوں کے طور پر دیکھیں گے جو بلحاظ تفصیل تو مختلف ہیں لیکن جو عام نقشہ میں مشابہت تامہ رکھتی ہیں دوسرے الفاظ میں وہ دیکھیں گے کہ یہ سب خالصتاً میکانیکی اعمال سے اس بات میں مختلف ہیں کہ ان میں ایک داخلی ”تحریک“ موجود ہے۔۔۔۔۔



اسی تحریک یا ترغیب کے لئے ہم نے ایک واحد نام یعنی تحریک (Hormic) تجویز کیا ہے، عام اس کے کہ یہ تحریک انسان اور اعلیٰ حیوانات کی حیات شاعروہ میں ہے یا ان کے اجسام کی غیر شاعروہ فعلیتوں اور ادنی حیوانات کے غالباً غیر شعوری کردار میں۔ اس تجویز کے مطابق عضوے کے تمام مقصدی اعمال تحریکی اعمال ہیں۔ طلبی اعمال مؤخر الذکر کی ایک قسم ہیں شعوری ہونا جس کے اراکین کی خاص علامت ہے ”بھروسہ لکھنا ہے“۔ تحریک کی جو تعریف ہم نے کی ہے اس کے مطابق یہ (تحریک) ان فعلیتوں کی بنا ہے جو جاندار حیوان اور مردہ مادہ میں فرق پیدا کرتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان تحریکی اعمال میں ایک ترقی ہوتی ہے جس میں وہ ہر روز وسیع ہونے والے اور مرکب تحریکی نظامات کی صورت میں منظم ہو جاتے ہیں۔ (ہر شخص) شروع میں ایک خلیہ ہوتا ہے جس کے جگہ ماں کے پیٹ میں ہوتی ہے اور جوں کے گوشت و پوست کا ایک حصہ ہوتا ہے بعد میں بیل کر ہی ایک ”طفیلی“ بن جاتا ہے جو ماں کا خون پیتا ہے اور اسی کی خوراک کھاتا ہے۔ تاہم اس وقت یہ ایک ایسی مخلوق ہوتا ہے جو اپنی مخصوص زندگی اور عاقبت رکھتی ہے۔ زندگی زیادہ تر وہ قسم کے تحریکی اعمال پر مشتمل ہوتی ہے ایک باقی رکھنے والے اور دوسرے پیدا کرنے والے۔ یہ دونوں اعمال ابھی غیر شعوری ہی ہوتے ہیں اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس کے نظام جسمی کے معنی اور اس کے آلات حس کے متشکل ہو جانے کے بعد اس کے ارادہ حیلہ میں بعض غیر واضح طلبی یعنی شعوری عناصر و کمزرت پیدا ہو جائیں، در آنجا ایک وہ انجی رحم مادری میں ہے جس وقت وہ اپنی ماں کے پیٹ سے نکل کر عالم خارجی کی بھول بھلیاں میں اپنا راستہ بنانا شروع کرتا ہے تب طلبی عناصر میں نئے معنی پیدا ہو جاتے ہیں اور ان کا ارتقاء بروز تما شائی کی دلچسپی کام کر بن جاتا ہے۔ اب طلب کو راندہ حیوان کی سطح سے تیز نظر خواہش کی سطح تک ترقی کرتی ہو اور انجام کار ایک خوری فائدہ کے حصول کی خواہش کی سطح کو چھو کر ایک یقین اور ثناء نصیب یعنی فائدہ کے ارادہ کے رتبہ کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی اثنائیں تحریک کی ماہیت و نوعیت کی ترقی کی مدد کے لئے اس کی منظم میں ایک توازی ترقی ہوتی ہے اس کا اٹکنا پہلے تو اس

عضویاتی آلات، اور ان کے وظائف کے ملازم کے گھوڑے ہوتا ہے۔ پھر سیدائش کے بعد روز افزوں ترکیب و موثریت کے نظامات میں جس و حرکت کی طاقتوں کے مطابق و انضباط میں، اور سب سے آخر میں ان بڑے بڑے طلبی سلسلوں کی تدریجی تعمیر میں، جو انسان کی فردیت کی صورت کو معین کرتے ہیں، اور اس کے کمالات و اکتسابات حیات کا معیار ہیں۔“

## باب سوم

### کیڑوں کا کردار

اکثر مشاہیر ماہرین طبعیات نے اپنی عزیز عمروں کو چینیوں، ماشد کی مکھیوں اور بھڑوں کے مطالعہ کے لئے وقف کر دیا ہے۔ ان کیڑوں کا کردار ماہر نفسیات کے لئے بھی بہت دلچسپ ہے کیونکہ اس میں غیر مشتبہ عقل اور صریح جبلت کے اختلاط کی بہت سی مثالیں ملتی۔ لیکن ان کی طرف توجہ کرنے سے قبل ہم اس چیز کی ایک مثال پر غور کریں گے جس کو خالصتہً جبلی کردار کہا جاسکتا ہے۔ اس بیان کے لئے میں نے ایسے سلسلہ افعال کا انتخاب کیا ہے، جس کا ہر فصل ہر کیڑا بالعموم صرف ایک دفعہ صادر کرتا ہے۔ لہذا اس بات کا احتمال نہیں کہ اس سلسلہ کی وقت انضباط فاعل کے گزشتہ تجربہ کی ثمر مندہ احسان ہو۔ ایسے افعال کی مثالیں کیڑوں میں بکثرت ملتی ہیں۔ مندرجہ ذیل مثال دیگر مثالوں سے صرف اس بات میں مختلف ہے کہ یہ استثنائی طور پر ملتف اور پیچیدہ ہے۔

### خالص جبلی کردار

یوگا کے پروانے ٹھیک اس وقت اپنے خولوں سے باہر نکلتے ہیں جب یوگا کے بڑے

زردی آمیز سفید اور گھنٹی کی شکل کے پھول صرف ایک رات کے لئے کھلتے ہیں۔ مادین پر دانہ ان پھولوں میں سے ایک کے زیرہ دان میں سے زرین زیرہ جمع کرتی ہے اور اس چکنے والے مادے کو گوندہ کراتس کی ایک گولی بناتی ہے۔ اس کو وہ اپنے سر کے نیچے چند لمبے لمبے بالوں کی مدد سے مٹھائے رکھتی ہے۔ اب وہ اڑتی ہے اور کسی اور پھول کی تلاش کرتی ہے۔ اس کو پالنے کے بعد وہ اس کے ماد گین دار کی بافت میں اپنے بعض انداز کے تیز نشتروں سے سوراخ کرتی ہے اور بعض وال کے درمیان اپنے انڈے رکھ دیتی ہے۔ اس کے بعد وہ کلفی کھی جوٹی کی طرف تیزی سے پرواز کرتی ہے اور زرین زیرہ کی بار آور گولی کو اس کے قیف نما سوراخ میں ٹھونس دیتی ہے اس طرح وہ پروانہ اپنے انڈوں کو ایسی جگہ رکھتا ہے جہاں بعض دان کی نشوونما کے ساتھ یہ انڈے بھی نشوونما پاتے ہیں لیکن بعض دان صرف اس طرح نشوونما پا سکتے ہیں کہ وہ پروانہ کسی اور پھول کے زیرہ کو کھلی ہوئے کلفی میں داخل کرے۔ قدرت نے پروانہ کو اس طرح بنایا ہے کہ وہ اس دقیق الانبساط افعال کے دور کو پورا کرتا ہے جو اس کی نوع کی بقا کے لئے ضروری ہے۔ یہ تمام افعال خول سے نکلنے کے تھوڑی ہی دیر بعد صادر ہوتے ہیں جب اس کو اس پھول یا اپنے بیج اور اس بچے کی ضروریات کا علم نہیں ہو سکتا۔

یہ زنجیری جبلت کی کار فرمائی کی نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ لیکن ہم اس کو زنجیری اضطراب کہنے ہی پر قناعت کیوں نہ کریں؟ اس سلسلہ فعل کا ہر قدم پروانہ کے لئے نئی صورت حالات پیدا کرتا ہے جس میں نئے ہیجانات اس کے آلات حس پر اثر کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ہم خیال ہو کر ہم بھی کیوں نہ اس افتراض پر قناعت کریں کہ ہر قدم کسی نئے ہیج کا محض اضطرابی رد عمل ہے؟ اس سلسلہ فعل کا جو بیان ہم تک پہنچا ہے اس کی بنیاد ہم نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اس میں کردار کی تمام علامات ہیں یا نہیں۔ پہلی تین علامات یعنی خود مختاری، ثبات و استقلال اور تغیر و اختلاف کا تو اس میں کہیں ذکر نہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ گہرے اور بار بار کے مشاہدہ

Anthers عله

Pollen عله

Pistil عله

Stigma عله Ovipositor عله

سے ان کا انکشاف ہو جائے۔ آئندہ صورتِ حالات کی تیاری البتہ نمایاں ہے۔ کسی خاص غایت کی طرف اس کے رخ کا بھی شاید دعویٰ کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ واضح طور پر موجود نہیں، کیونکہ اس واضح وجود میں پہلی تین علامات شامل ہوتی ہیں اور ان کا ذکر نہیں کیا گیا۔ پھر تکرار کی وجہ سے اصلاح و ترمیم کی بھی کوئی شہادت نہیں، کیونکہ اس میں تکرار ہوتی ہی نہیں۔ لیکن ہر قدم ایک نئی رو عمل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس عمل میں ایک خصوصیت ایسی ہے جو اگرچہ کردار کی لازمی اور ضروری علامت نہیں، کیونکہ کردار کی اکثر ادنیٰ مثالوں میں یہ موجود نہیں ہوتی، اور جلی فعل میں بھی ہمیشہ نہیں پائی جاتی، لیکن اگر یہ موجود ہوتی ہے تو جلی فعل اور محض اضطراری فعل اور جلی فعل اور رخی میں بڑی حد فاصل قائم ہو جاتی ہے۔ فعل اضطراری ایک ہیج کا جواب ہوتا ہے اور فعل جلی اکثر صورتوں میں ایک شے کا جواب ہوتا ہے۔ فاعلی طور پر تو ہیج کے جواب اور شے کے جواب کا فرق بالکل صاف ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ان کے درمیان واضح اور معین حد فاصل قائم نہ کی جاسکے۔ مثلاً اگر مریچوں کے ذرے میسری ناک میں جا رہے ہیں تو مجھے جھینک آتی ہے، باوجود اس کے کہ مجھے اس کی بو یا سناہٹ کا احساس نہیں ہوتا۔ لہذا جھینک ایک اضطراری فعل، یعنی ایک ہیج کا جواب ہے۔ لیکن اگر میں بو اور سناہٹ کا اور آگ کرلوں اور پھر اپنی ناک صاف کروں تو یہ اور آگ کا پیدا کردہ کردار، یعنی سنی ایک شے کا مقصدی رد عمل ہو گا۔

حیوانی کردار کے مطالعہ میں اس تفریق کو استعمال کرنے کی کوشش میں ہم کو خارجی معیاروں پر اعتماد کرنا پڑتا ہے۔ لہذا جب کسی سادہ احساسی ارتسام مثلاً بو یا آواز کا رد عمل مشاہدہ میں آئے، تو ہم شبہ کی حالت میں رہتے ہیں۔ لیکن جب احساسی ارتسامات کے پیچیدہ مجموعے یا سلسلے سے ایک دقیق الانضباط رد عمل پیدا ہو تو ہم اس حیوان میں ایک ترکیبی فعلیت کے وجود کو متحج کر سکتے ہیں جو بہت سے احساسی ایجابات کو ملا کر ایک شے بنا دیتی ہے۔

اس طرح کی ترکیبی فعلیت اور آگ کا جوہر ہے۔ چنانچہ جب ایک حقیر گیرلا ایک

---

علہ۔ زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہا جائے گا کہ وہ ذات ایک واحد شے کی واقفیت رکھتے ہوئے احساسی ارتسامات کے ایک پیچیدہ مجموعے یا سلسلے کا جواب دے رہی ہے (مصنف)

پتے، یا کاغذ کے ٹکڑے، کے سروں کو بار بار چھو کر ان کی ماہیت معلوم کرتا ہے، اور پھر اس کو سب چھوٹے زادے سے پکڑ کر اپنے سوراخ کی طرف گھسیٹتا ہے، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ ادراک کر رہا ہے۔ ہمارا یہ نتیجہ اتنا ہی صحیح اور یقینی ہوگا جتنا کہ یہ اس وقت ہوتا جب ہم کسی اندھے آدمی کو دیکھتے ہیں کہ وہ محض چھونے سے ایک بچے کی شناخت کر رہا ہے، یا جب ہم اپنی آنکھیں بند کر کے محض چھونے سے اس چیز کی شکل و صورت معلوم کرتے ہو، ہمارے ہاتھ پر رکھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گبریٹے کا کردار محض بھیج مٹی کا جواب نہیں۔ یہ ایک ایسا فعل ہے جس کی رہنمائی شے کی شکل کے اندازے سے ہو رہی ہے، اور یہ اندازہ احساسی ارتسامات کے ایک سلسلے سے حاصل ہو رہا ہے۔ اس کا اشارہ ہمچات کے محض اجتماع ہی کی طرف نہیں ہوتا، بلکہ اس سے اور بہت زیادہ کی طرف ہوتا ہے۔ اگر ایک بھیج کمزور ہو، تو بہت ممکن ہے کہ اضطرابی فعل صادر ہی نہ ہو۔ لیکن اگر جلدی جلدی اس بھیج کا اعادہ کیا جائے، تو ہو سکتا ہے کہ یہ فعل صادر ہو جائے۔ یہی معنی ہے ”ہمچات کے اجتماع“ کے، لیکن گبریٹے سب سے چھوٹے زاوے کو پکڑنے کے لئے کسی نہ کسی معنوں میں اس پتے کی شکل و صورت کا اندازہ کرتا ہے، اور اس کے لئے لازمی ہے کہ وہ متعاقب ہمچات، یا اس کے احساسی ارتسامات کو ایک پیچیدہ اور منتظم کل کی صورت دے۔ یہی تعلق پیدا کرنے والی ترکیبی فعلیت ادراک کا جوھر ہے۔ اس طرح کی فعلیت بصارت اور سماعت کے ارتسامات کے تعلق سے ہم میں سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ یہی وجہ تو ہے کہ ہم ان کو سب سے زیادہ عقلی حواس کہتے ہیں۔ حیوانات میں بھی بصارت اور سماعت اسی طرح نمایاں معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن بعض حیوانات مثلاً چغنی کے کردار سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لیس اور بو کے پیچیدہ اور متعاقب ارتسامات کو اس قدر نفاست کمال اور کامیابی کے ساتھ ترکیب دیتے ہیں کہ ایک معمولی اور عام شخص نہیں دے سکتا۔

اب ہم یوگا کے پردانہ کی طرف عود کرتے ہیں جس کا سلسلہ کردار بادی النظر میں بالکل شنیں کی طرح کا معلوم ہوتا ہے۔ اس کردار کے نقطہ ایک جزو پر غور کرو، یعنی یہ کہ یہ اپنے انڈوں کی نشوونما کے لئے تمام دنیا میں سے ایک خاص جگہ یعنی بیھول کے بیض دان کا انتخاب کرتا ہے۔ اگر ہم یہ بھی فرض کر لیں کہ جو بوکہ بیھول کے بیض دان میں سے آرہی ہے وہ پردانہ کا رخ اپنی طرف بدلتی ہے، تب بھی یہ ظاہر ہے کہ صرف

یہی ان اندوں کو مناسب مقام پر رکھنے کے لئے کافی نہیں یہ تو صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ بہت سے ہمزبان اور متعاقب احساسی ہجرات رہنمائی کریں، اور ان ہجرات کا محض اجماع ہی نہ ہونا چاہئے بلکہ ان میں ترکیب اور تعلق پیدا ہونے کے بعد اس پھول کی شکل و صورت کا اندازہ ہونا چاہئے جس میں وہ اندے رکھے جا رہے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں روانہ جو جواب پھول کا دیتا ہے وہ ایک ادراکی جواب ہے نہ کہ ایک ہیج کا محض رد عمل۔

## ”گھروٹ آنے“ میں جبلت اور ایک دوسری مدد کرتے ہیں

جھلی کے پردے کیڑوں میں ”خلوت پسند“ بھڑ موجودہ بحث کے لئے سب سے زیادہ دلچسپ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ”خلوت پسند“ بھڑوں کے کردار کی تحلیل بہت مشکل ہے اور ان کی اکثر خصوصیات اس وقت تک ہمارے علم میں نہیں آئیں۔ ایم، ہنری فیبرا کیڑوں کا مطالعہ کرنے والوں کا گویا بادشاہ ہے۔ اس کی بہت سی دلکش رپورٹیں ان ہی ”خلوت پسند“ بھڑوں کے لئے وقف ہیں اور مسلو و مسنر پیکلم نے بھی ان کے عمیق مطالعہ کے نتائج کو ایک تصنیف میں جمع کیا ہے۔ ان ”خلوت پسند“ بھڑوں کی بہت سی انواع ہیں جو سب کی سب ایک ہی طرح کی زندہ بسر کرتی ہیں، لیکن ہر نوع کا کردار بعض چیزوں سے اسی نوع کے لئے مخصوص ہے۔

اب چونکہ ایک نوع کے تمام افراد کا کردار ایک ہی سا ہوتا ہے، خصوصاً اس

علاقہ۔ یہ منجملہ ان صورتوں کے ایک صورت ہے جن میں کردار کے میکائیکی نظریہ سے غیر تنقیدی اتفاق نظریہ ساز کو واقعات کی طرف سے اندھا کر دیتا ہے۔ یہ نظریہ ساز اس ضابطہ کو اپنا نقطہ آغاز بناتا ہے کہ تمام کردار ایک ”ہیج“ کا رد عمل ہوتا ہے اور ”ہیجات“ اور ”اشیا“ کے اس اہم فرق کو بھلا دیتا ہے لفظ ”ہیج“ کا یہ سوء استعمال اس وقت انتہا کو پہنچ جاتا ہے جب میکائیکیت انسان کے سیاسی یا مذہبی نظام عقائد کو داخلی شعائری ہیج کہہ کر اس کی سیاسی یا مذہبی غلیظتوں کو ہیج اور جو اب کے ضابطہ کے تحت لانے کی کوشش کرتی ہے۔

(مصنف)

وقت جب یہ کردار اس نوع کے لئے مخصوص ہو، لہذا ہم اس کردار کو بلاتامل جلی کر سکتے ہیں۔ ان بھڑوں کی یہ خلوت پسندی ان کے کردار کے متعلّین کے لئے بہت مفید ہے۔ جب ہم ان حیوانات کے کردار پر غور کرتے ہیں، جو غولی ہیں، یا جو ایک خاندان میں والدین کے زیر سایہ پرورش پاتے ہیں، تو جبلی کردار اور اس کردار میں فرق کرنا مشکل ہوتا ہے، جو والدین یا، مچولیوں کے زیر اثر، ایک خاص شکل اختیار کرتا ہے۔ ”خلوت پسند“ بھڑ کے کردار کا مطالعہ اس پیچیدگی سے بالکل پاک ہے۔ جس نوع پر ہم غور کرنے والے ہیں، اس میں باؤں پوری طرح بڑھ چل کر باہر نکلتی ہے، اور فوراً ہی اپنی خلوت پسندانہ زندگی شروع کر دیتی ہے۔ کسی مچولی کی مدد یا مثال کے بغیر وہ اپنی نوع کے بقا و دوام کے کام میں مصروف ہو جاتی ہے۔ یہ کام بہت سے پہلوؤں والے کردار کے دور سے پورا ہوتا ہے۔ وہ اپنے انڈوں کے لئے مناسب مقام بناتی یا تلاش کرتی ہے۔ اس میں ایک یا زائد انڈے دیتی ہے اور ان کے قریب حیوانی خوراک کا ایک ذخیرہ رکھ دیتی ہے، جس کو وہ بہت سی، اور مختلف، فعلیتوں کے بعد حاصل کرتی ہے۔ ان انڈوں سے جو بچے نکلتے ہیں، وہ اس خوراک کو کھاتے ہیں، اور پل جاتے ہیں، یہاں تک کہ یہ پھر پورے بھڑ بن کر باہر نکلتے ہیں، اور فعلیتوں کے اسی دور کو دہراتے ہیں۔ بچوں کے پرانے، اور دیگر کیڑوں کے خلاف ہر بھڑ انڈے دینے کے دور کو بہت دفعہ دہراتی، یا دہرا سکتی ہے۔ انڈوں اور ان کے ساتھ حیوانی خوراک کے ذخیرہ کو محفوظ مقام پر رکھ کر یہ اپنا سوراخ چھوڑ دیتی ہے (اور بالعموم چھوڑنے سے قبل اس کا منہ نہایت مضبوطی کے ساتھ بند کر دیتی ہے)، اور پھر اس کی طرف عود نہیں کرتی۔ اس کے بعد وہ ایک نیا سوراخ بناتی یا تلاش کرتی ہے، اور اسی دور کو دہراتی ہے۔ لہذا یہ واضح ہے کہ یہ بھڑ اپنی محنتوں کے پھل، یعنی اپنی جیسی اولاد کی تولید کو اپنے ذاتی تجربہ سے معلوم نہیں کرتی۔ اسی بنا پر یہ فرض کرنا بھی، بیجا نہیں معلوم ہوتا کہ اس کو اس متواتر فعلیت کے نتیجہ کا کوئی علم نہیں ہوتا، اور نہ وہ اس کی پیش بینی کرتی ہے۔ جو نگہداشت وہ اپنے بچوں کی کرتی ہے، اس کو ہم یقیناً ان فوائد کی عقلی پیش بینی کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، جو اس کو حاصل ہونے والے ہیں، یہ فوائد خواہ اپنی اولاد کی لذت، معاصرت کی صورت میں ہوں، یا ان کے اظہار اور ان پر غور و فکر کی لذت، غرور کی صورت میں، یا اس نگہداشت اور توجہ کی صورت میں، جن کی بڑھاپے میں اس کو



ان کی طرف سے امید ہوتی ہے۔ ہم بتانا مل فرم کر سکتے ہیں کہ ان بھڑوں میں ”وخلیفہ من خدمت“ کا شروع پیدائش پر کوئی محسوس اثر نہیں ہوتا۔

فعل کے آخری نتیجہ کی طرف سے فاعل کے اس طرح لاعلم ہونے کو بھی بعض اوقات جہلی فعل کی تعریف میں داخل کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک بے کار اور غیر ضروری علامت ہے۔ لیکن جب انسانی یا حیوانی کردار میں یہ بہ تحقیق منبج کیا جاسکتا ہے، تب یہ جہلی بنا یا عنصر کی یقینی علامت بن جاتا ہے۔

”خلوت پسند“ بھڑیں بہت سے مختلف سوراخوں کو اپنے گھونسلوں کے طور پر استعمال کرتی ہیں۔ لیکن ہر نوع فقط ایک قسم یا چند ایک ہی قسم کے سوراخوں کو استعمال کرتی ہے۔ بعض تو زمین میں سوراخ کھودتی ہیں اور اس سوراخ کی شکل اس نوع کے لئے مخصوص ہے۔ بعض لکڑیوں اور تنکوں کے سوراخوں کا انتخاب کرتی ہیں، و قس علی ہذا۔ پھر جو خوراک کہ یہ بھڑیں اپنے انڈوں کے ساتھ ذخیرہ کرتی ہیں وہ بھی اتنی ہی مختلف ہوتی ہے اور یہ بھی ہر نوع کے لئے مخصوص ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ بعض جھانچھا استعمال کرتی ہیں، بعض لکڑیاں اور بعض ٹڈے، و قس علی ہذا۔ یہاں ان کی عقل کی حدود نمایاں ہو جاتی ہیں، کیونکہ ہر نوع کے بچے غالباً اور مختلف خوراکوں سے بھی پل سکتے ہیں۔ لیکن ہر نوع کا انتخاب خوراک اس قدر محدود ہوتا ہے کہ اگر ایک خاص خوراک طاعون کی وجہ سے تباہ ہو جائے تو احتمال یہ ہے کہ بھڑوں کی ایک خاص نوع بھی اسی کے ساتھ برباد ہو جائے گی۔

بھڑ اپنے خول میں سے باہر نکلنے کے بعد کچھ دن یا سبھتے ایک محدود وقت میں گھوم کر گزارتی ہے۔ اس عرصہ میں وہ اپنی مخصوص خوراک حاصل کرتی ہے اور اپنے پڑوس کی جغرافیائی حالت سے واقف ہو جاتی ہے۔ کیا یہ آخری جملے جاطور پر تفسی نہیں؟ میکائیت کو تو یہ ایسا ہی معلوم ہوگا، کیونکہ اس کے نزدیک حیوانی کردار میں سوائے ”ہیجات“ کے جوابات کے اور کچھ ہوتا ہی نہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ بیان بالکل جائز اور مباح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہلی فعلیت کے تمام دور کی کامیابی کا مدار اس جگہ کی اسی اکتسابی تفصیلی واقفیت پر ہے۔ مندرجہ ذیل واقعات پر غور کرو۔ ایک بھڑ زمین میں مناسب شکل و صورت کا سوراخ کھودتی ہے اور پھر یہاں ذخیرہ

کرنے کے لئے موزوں شکار کی تلاش میں نکلتی ہے۔ وہ ایک کافی وسیع رقبہ میں ہنٹا  
 آزادی کے ساتھ گھومتی ہے۔ اس رقبہ کے کسی مقام پر اس کو شکار مل سکتا ہے۔ اس  
 شکار کو حاصل کر لینے کے بعد وہ اپنے سوراخ کی طرف لوٹتی ہے۔ وہ تمام رقبہ کو  
 ادھر ادھر گھوم کر بے تکے طور پر چھان مارنے سے اس سوراخ تک نہیں پہنچتی۔  
 یہ طرز عمل شاذ ہی کامیاب ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس شکار کو مختلف مقامات  
 پر کھینچے کھینچے پھرنے سے وہ بھڑکتا جاتے گی۔ فرض کیا جاسکتا ہے کہ فطرت نے یہ  
 شکل اس طرح مل کی ہے کہ بھڑ میں ایک جبلت و دبعت کی ہے کہ وہ پہلے تو خوراک  
 حاصل کرے اور اس کے بعد اس شکار کے قریب اپنا سوراخ بنائے لیکن نہیں!  
 فطرت ذہن کے ذریعہ کام کرتی ہے نہ کہ محض میکاٹھی انطرا رات کے ذریعہ سے۔  
 اس نے بھڑ میں ایک جلی میلان و دبعت کیا ہے جو اپنی کامیابی کے لئے عقل  
 کی مدد چاہتا ہے اور یہ عقل بھی کوئی حقیر درجہ کی نہیں ہوتی۔ یہ عقل ”مشروط و مضطر“  
 کے نظام سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بھڑ کے اپنے سوراخ  
 کی طرف لوٹ آنے کے لئے صرف یہی کافی نہیں ہوتا کہ وہ اس خاص رقبہ میں نشا  
 راہ کی شناخت کرے اور ان کا اس یا اس حرکت سے جواب دے۔ ان نشانات  
 راہ کو شناخت کرنے کی قابلیت کے علاوہ کچھ اور بھی درکار ہوتا ہے۔ ہمارے  
 مراد یہ ہے کہ اگر یہ نشانات راہ بھڑ کی رہنمائی کی قابلیت رکھتے ہیں تو ان کی  
 شناخت محض منفرد اشیا کی صورت میں نہ ہونی چاہئے بلکہ ان کی شناخت  
 اس صورت میں ہونی چاہئے کہ یہ ایسی اشیا ہیں جو دیگر اشیا کے ساتھ خاص  
 خاص مکانی تعلقات رکھتی ہیں x

میرا خیال ہے کہ ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ وہ بھڑ کسی نہ کسی معنوں  
 میں اس مقام کا نقشہ بناتی اور اس کو اپنے ہتھماتے لئے پھرتی ہے۔ اس کی وجہ  
 یہ ہے کہ اس کے کردار سے سلوم ہوتا ہے کہ وہ اس رقبہ کی اشیا کو بحیثیت اس  
 کے شناخت کرتی ہے کہ یہ اس جغرافیائی کل کے حصے ہیں جس کا ایک حصہ اس کا  
 سوراخ ہے x

اگر کوئی غالی قائل کرداریت مذکورہ بالا بیان پڑے تو مجھے یقین ہے

کہ وہ اپنی منسی کو مضبوط کر سکے گا۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس نے تمام ممکن لہجوں و اوقات کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور نہیں کیا۔ ذیل میں ہم چند ایسے واقعات بیان کرتے ہیں جن کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ دیکھا گیا ہے کہ ان بھڑوں میں سے اکثر کی عادت یہ ہے کہ جب یہ شکار کی تلاش میں سوراخ سے روانہ ہوتی ہیں تو سوراخ کے کئی چکر کرتی ہیں اور ہر چکر میں بے قاعدہ اور بے ضابطہ طور پر سوراخ سے دور ہوتی چلی جاتی ہیں۔ اس کو مسٹر ولسن پیکہم "مقام کا مطالعہ" کرنا کہتے ہیں اور ہمارے نزدیک ان کا یہ خیال صحیح ہے، ورنہ اس عادت کا کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ اگر بھڑ ارد گرد کی اشیاء کی شناخت سے اپنا سوراخ نہ پائے تو اس کا یہ کردار بے معنی اور بے ہودہ رہتا ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ بعض اور حیوانات جو دور و دراز مقامات سے اپنے گھروں کو لوٹ آتے ہیں مثلاً نامہ بر کیوتر، ایسا ہی کیا کرتے ہیں۔ گھونسلانے یا انتخاب کرنے سے قبل ایک خاص رقبہ زمین کے چکر کاٹنے کے کوئی اور حیاتیاتی معنی معلوم نہیں ہوتے سوا اس کے کہ اس گھونسلے کی طرف لوٹ آنے میں آسانی ہو جو اس مانوس قطعہ زمین میں بنایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ جب بھڑ تلاش شکار میں غائب ہو اور اس کے سوراخ کے ارد گرد کی اشیاء ہٹائی جائیں یا کسی اور طرح بدل دی جائیں تو وہ بھڑ سیدھی اپنے سوراخ کی طرف جانے کی بجائے کچھ دیر تک حالت تدبیر میں گھومتی رہتی ہے۔

علاوہ ازیں بھڑ کے اپنے سوراخ کو پالنے کی سوائے اس آخری رخ کے اور کوئی توجیہ ممکن نہیں کہ وہ ہماری طرح نشانات راہ کو تمام رقبہ اور ایک دوسرے کے تعلق سے شناخت کر سکتی ہے۔ قاری کو چاہئے کہ وہ اپنے آپ کو ایک گھنے پارٹی جنگل میں فرض کرے۔ اس جنگل میں اس کا ایک چھوڑا ہے اور اس کو ہر تلاش خور اک گیہم کے بعد اس چھوڑے کی طرف لوٹنا پڑتا ہے۔ اگر وہ عقلمند ہے تو وہ

علامہ۔ بعض بھڑیں اپنے شکار کو سوراخ کی طرف لاتے ہوئے آدھے راستہ میں چھوڑ دیتی ہیں اور (غالبا) اس مقام کی جزائی حالت کا نشان کرنے کی غرض سے) وہاں سے روانہ ہو جاتی ہیں اور کچھ دیر بعد واپسی میں شکار کو اس طرح چھوڑ سے قبل بھی وہ مقام کا مطالعہ کرتی ہیں جس طرح کہ سوراخ کو چھوڑنے کے وقت کیا کرتی ہیں (مصنف)

بھی بھڑی کا طرز عمل اختیار کرے گا۔ وہ بھی اس کے قریب کی چیزوں کو دیکھے گا اور پھر رفتہ رفتہ دور ہٹتا جائے گا اور مختلف نشانات راہ قائم کرے گا۔ یہاں تک کہ وہ ایک کافی بڑے رقبہ سے مانوس ہو جائے گا۔ اس کے بعد کوہ خوراک کی تلاش صرف اسی رقبہ میں کرے گا۔ پھر جب وہ اپنے جھوپڑے کی طرف واپس آنا چاہے گا تو صرف ایک نشان راہ کو پالینا اور اس کی شناخت کر لینا کافی نہ ہوگا۔ اس سے اس کو کچھ مدد ملے گی۔ اس کو ان تعلقات کو بھی یاد رکھنا پڑے گا جو اس نشان راہ اور دیگر نشانات راہ میں ہیں یا اس نشان راہ اور اس کے جھوپڑے میں ہیں۔

## مُرجی نظریہ گھروٹ آنے کی توجیہ کے قابل نہیں

لیکن کیا اصول مُرجی کی بنا پر ایک سادہ تر تبادل ممکن نہیں؟ ایک مشہور میکانیکی "خلوت پسند" بھڑکے سوراج کے پالینے پر نہیں بلکہ شہد کی کبھی کے اپنے جھتے کو پالینے پر۔ اس اصول کے اطلاق کی بہادرانہ کوشش کی ہے "گھروٹ آنے" کا یہ مسئلہ اس قدر اہم ہے کہ اس کو کوشش پر غور کر لینا مفید ہوگا۔ اگر یہ کوشش شہد کی کھپوں کی صورت میں کامیاب ثابت ہو تو پھر بھڑوں پر بھی بلاشبہ اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ استدلال اور اس کا نتیجہ ایسا نہ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے:۔ یہ تسلیم کرنا ناممکن ہے کہ ایک شہد کی کبھی انسان کی طرح مانوس اشیاء و مقامات کی نقلی شناخت سے اپنے گھر کو تلاش کرتی ہے۔ پھر جھتے کی طرف اس کے لوٹ آنے کو یہ کبھی اضطراری حرکات کا ایک لمبا سلسلہ کہنا بھی ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ لہذا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ گھروٹاں اس کی مدد کرتی ہیں۔ اور چونکہ اس کے علاوہ کوئی اور توجیہ ممکن نہیں لہذا ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں کہ جھتے سے ایک غیر معلوم صورت کی توانائی خارج ہوتی ہے اور شہد کی کبھی پر خلی کے طور پر اثر کرتی ہے ہم کو فرض

کرنا پڑتا ہے کہ جب تک کہ شہد کی یہ مکھی شہد سے خالی ہوتی ہے اس وقت تک یہ اس عجیب و غریب الاشعاع کی طرف توجہ نہیں کرتی یا یہ اس کی طرف سلباً رُخی ہوتی ہے، اور جب یہ شہد سے لدی ہوتی ہے تو یہ اس کی طرف ایجا آتی ہو جاتی ہے۔ اسی لئے جب یہ اڑتی ہے تو یہ خارج ہونے والی توانائی اس کو چھتے کی طرف پھیرتی ہے x

اس قیاس کی تائید میں جتنے نے کون کون سے واقعات بیان کئے ہیں؟ وہ ثابت کرتا ہے کہ چھتے کو کاغذ یا پتوں کے پردے سے چھپا دینے سے اس مکھی کے چھتے کی طرف لوٹ آنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی اور یہ کہ اگر چھتے کی جگہ بدل دی جائے تو مکھیاں اس مقام کی طرف آتی اور وہاں گھومتی رہتی ہیں جہاں اصل میں چھتے کا دروازہ تھا۔ جتنے کا استدلال ہے کہ ان اور اسی طرح کے اور واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکھیاں بصارت سے اس طرح مدد نہیں لیتیں جس طرح کہ چھتے کو تلاش کرنے والا انسان لیا کرتا ہے۔ اس سے جتنے یہ نتیجہ نکال لیتا ہے کہ بصارت ان کی رہنمائی نہیں کرتی۔ یہ بھی غلط ہے کہ بوجہ ان کی رہنمائی نہیں کرتی۔ لہذا جتنے کا خیال ہے کہ ہم اشعاعی توانائی کی ایک غیر معلوم صورت کو فرض کرنے پر مجبور ہیں جو ان کی رہنمائی کرتی ہے۔

وہ کون سے واقعات ہیں جو اس قیاس کو غیر ضروری اور غیر مختل بناتے ہیں؟

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اسی جگہ کی طرف نوٹنے پر مجبور کرتی ہے جہاں سے وہ اڑی جاتی ہے۔ (جتنے) فیصلہ جو کیڑوں میں عقل سے انکار کرتے ہوئے ان کو ایک خاص قابلیت ”تیز“ سے متصف کرتا ہے ان کے اس ”گھمروٹ آنے“ کو ایک ”جغرافیائی حاشہ“ کے فرض سے حل کرے گا۔ لیکن یہ اصطلاح ”گھمروٹ آنے کی جبلت“ کی اصطلاح کی طرح محض مجموعہ الفاظ ہے اگرچہ عوام کے لئے یہ الفاظ اس قسم کے تمام واقعات کی توجیہ کے لئے کافی ہوتے ہیں۔ بہر کیف اپنی جہالت کو چھپانے کے لئے ”جبلت“ کی اصطلاح کا یہ استعمال بلاشبہ قابل افسوس ہے x (مصنف)

(۱) شہد کی مکھیوں اور بھڑوں کے کردار کی اور صورتیں جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے، ایک اعلیٰ درجہ عقل پر دلالت کرتی ہیں، اور اگرچہ گھونسلے کی طرف لوٹنا ان کے دیگر افعال کے مقابلے میں اعلیٰ تر سطح عقل کی طرف اشارہ کرتا ہے، تاہم یہی قابلیت (عقل کی یہ مخصوص صورت، یعنی ایک مقام کے علم حاصل اور استعمال کرنے، یا اس کے ساتھ مانوسیت کو پیدا کرنے، اور اور مانوسیت کو بردے کا رلانے کی قابلیت) ہے، جو کیڑوں میں مطلوبہ درجہ میں پائی جاتی ہے اور یہی ان کی زندگی کی سب سے بڑی ہم کو سر کرنے کے لئے ضروری ہے +

(۲) مکھیوں کے غیاب میں اگر چھتہ اصلی مقام سے کچھ در ہٹا دیا جائے تو مکھیاں اس مقام کی طرف عود کرتی ہیں جہاں یہ پہلے تھا، بلکہ یہ اس مقام کے ارد گرد گھومتی رہتی ہیں۔ جتنے نے اس واقعہ کی توجیہ اس فرض سے کی ہے کہ اس کی مفروضہ لاشعاع چھتے سے نہیں، بلکہ اس مقام سے خارج ہوتی ہے جہاں وہ ہشتافی الاصل تھا۔ اس طرح وہ ایک قیاس پر دوسرے کا اضافہ کرتا ہے اس واقعہ سے رُخی تظریہ کی اس غیر محتمل صورت کا انکار لازم آتا ہے کہ ملکہ یا چھتے کی بو چھتے کی طرف مکھیوں کی رہنمائی کرتی ہے x

(۳) یہ ایک مشہور و معروف واقعہ ہے جو سادہ مشاہدہ اور اختیار دونوں سے ثابت ہو چکا ہے کہ مکھیاں چھتے سے دو میل سے زیادہ آگے نہیں بڑھتیں۔ اگر وہ اس حد سے تجاوز کر جاتی ہیں تو پھر اکثر واپس نہیں آتیں۔

(۴) مکھیاں چھتے سے کچھ فاصلے پر ہوں اور شام ہو جائے تو وہ راستہ نہیں پاتیں +

(۵) لیکن سب سے زیادہ قطعی یہ مشاہدہ ہے کہ شہد کی مکھیوں کا ایک چھتہ اس طرح واقعہ تھا کہ اس کی ایک طرف کا علاقہ تو سرسبز و شاداب تھا، اور دوسری طرف کا بالکل بنجر۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا،

کہ کھیاں سرسبز علاقہ میں تو اکثر آیا جایا کرتی تھیں لیکن بنجر علاقہ کی طرف رخ نہ کرتی تھیں۔ دیکھا یہ گیا کہ سرسبز علاقہ میں دو میل کی حدود کے اندر اندر اگر کوئی کھئی چکر لگاتی تھی تو وہ نہایت آسانی سے واپس آجاتی تھی۔ لیکن جو کھیاں کے بنجر علاقہ کی طرف نکل جاتی تھیں ان میں سے اکثر ان ہی حدود کے اندر رہنے کے باوجود واپس نہ آتی تھیں۔ جتنے اس کا جواب دے گا کہ بنجر علاقہ میں کھئیوں کی رخی سبکدوش نہ ہوتی تھی۔ کیونکہ وہاں ان کو شہد ملتا ہی نہ تھا۔ افسوسناک بات یہ ہے کہ کھئیوں کو بنجر علاقہ کی طرف روانہ کرنے سے قبل ان کو غذا نہ دی جاتی تھی۔ مندرجہ ذیل ایک دلچسپ اور فیصلہ کن اختیار ہے :-

(۶) امریکہ کے علاقہ نیو انگلینڈ میں جنگلی شہد کی کھئیوں کا شکار ایک ایسا مشغلہ ہے جس پر بہت سے ماہرین اپنا وقت ضائع کرتے ہیں۔ کھئیوں کے چھتے کا پتہ لگانے کے لئے جو طریقہ یہ استعمال کرتے ہیں وہ ہماری موجودہ بحث کے لئے بہت اہم ہے۔ شکاری ایک کھئی پکڑتا ہے۔ اس پر ایک نشان بنا کر وہ اس کو ایک ڈبے میں بند کر دیتا ہے۔ جہاں یہ کھئی شربت پیتی ہے۔ جب یہ سیر ہو جاتی ہے تو یہ چھوڑ دی جاتی ہے۔ اب یہ (بھڑوں کی طرح کچھ دیر چکر لگا کر غائب ہو جاتی ہے۔ شکاری اس ڈبے کے پاس بیٹھ جاتا ہے اور اس کی داپسی کا انتظار کرنے لگتا ہے۔ اس کو شاید ہی مایوسی ہوتی ہے۔ مناسب حالات میں وہ کھئی واپس آتی ہے (اور اس نشان سے اس کی شناخت کر لی جاتی ہے) اور اپنے ساتھ اوروں کو لاتی ہے۔ یہ بھی اس شربت سے اپنا پیٹ بھر لیتی ہیں اور چھتے کی طرف روانہ ہو جاتی ہیں۔ ان کا یہ عمل اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ ڈبے کا تمام شربت ختم نہیں ہو جاتا۔ ان کی سمت پر داز پر غور کرنے سے

۱۔ جب کھئی چھتے اور ڈبے کے درمیان بہت سے چکر لگاتی ہے تو پھر وہ مقام مطالعہ نہیں کرتی (مضامین)

شکاری ان کے چھتے کے مقام کو پالیتا ہے۔ یہ شاہدہ رخی نظریہ کے لئے ایک اور وقت پیدا کرتا ہے۔ اب فرض کرنا پڑتا ہے کہ ایک اور غیر معلوم قسم کی توانائی شربت سے بھی خارج ہوتی ہے اور یہ کہ جب کھیاں شہد سے خالی ہوتی ہیں تو وہ اس کی طرف ایجا بارخی ہوتی ہیں۔

(۷) چھتے کی اپنی مخصوص اشعاعی توانائی ہونی چاہئے جس کے لئے اس چھتے کی کھیاں رخی ہونگی اور یہ کھیاں دوسرے چھتوں کی لا شعاعوں کی طرف توجہ نہ کریں گی، کیونکہ عام طور پر ہر کھی اپنے چھتے کی توانائی ہوتی ہے۔

(۸) ایک اور دیگر محققین نے جو اختبارات شہد کی کھیوں پر کئے ہیں (اور جن کا اعادہ میں نے بھڑوں پر کیا ہے) اور ہمیشہ وہی نتائج حاصل کئے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ مبعارت کھیوں کی رہنمائی کرتی ہے کیونکہ جب چھتے کے ارد گرد کی استیارینگ یا صورت میں بدل دی جاتی ہیں تو وہ کھیاں اپنے چھتے کی طرف اس نشین اور سمت کے ساتھ نہیں آتیں جیسے کہ وہ باعموم آیا کرتی ہیں۔

عہ۔ خود ہی تجھے نے بھی ایسے ہی واقعات بیان کئے ہیں اور یہی اس کے قیاس کی تردید کے لئے کافی ہیں اس کا بیان ہے کہ ایک ڈبے میں چھتے کو رکھا جائے اور اس سے کچھ فاصلے پر جا کر کھیوں کو جھوٹا جائے، تو بعض تو کچھ زیادہ اور دھڑلے سے اڑنے کے بعد اس مقام کی طرف لوٹ آتی ہیں جہاں وہ ڈبے میں سے باہر نکلی تھیں، خواہ یہ مقام سطح زمین سے چھوٹا اونچا ہی ہو۔ باہر نکلنے کا یہ مقام چھتے سے جس قدر دور ہوتا تھا اسی قدر زیادہ نسبت ان کھیوں کی ہوتی تھی جو اس مقام کی طرف عود کرتی تھیں۔ لہذا بچھے منطقی طور پر یہ فرض کرنے پر مجبور ہے کہ اس کی غیر معلوم توانائی نہ صرف اس مقام سے خارج ہوتی ہے جہاں چھتہ تھا بلکہ اس مقام سے بھی جہاں وہ ڈبہ تھا جس سے کہ کھیاں باہر نکلی تھیں۔ لیکن وہ اس لغویت کو بھی اس افرآض پر ترجیح دیتا ہے کہ کھیوں میں بھی ہماری ہی جیسی عقل کا ایک شمعہ موجود ہے (مسنف)

عہ۔ ان واقعات (جن میں تجھے کے بیان کردہ واقعات بھی شامل ہیں) (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)



(۹) ہم فرض کر سکتے ہیں کہ مخلوقات اپنے سمجھڑوں کے اپنے سوراخوں کی طرف لوٹ آئے پر رُخی نظریہ کے اطلاق میں جو مشکلات پیش آتی ہیں ان کو دیکھ کر تو غالی سے غالی کرواری بھی ذرا دیر کے لئے سوچنے لگے گا۔ اس نظریہ کو مندرجہ ذیل اعتراضات کرنے پڑتے ہیں :- (الف) ہر سمجھڑ اپنے سوراخ میں اس اشعاعی توانائی کا ایک منبع رکھتی ہے جو اس کے نئے مخصوص ہے کیونکہ بعض اوقات ایک چھوٹے سے رقبہ میں سینکڑوں سمجھڑیں سوراخ بناتی ہیں اور نہایت آزادی کے ساتھ ان کے اوپر گھومتی رہتی ہیں (ب) سمجھڑ توانائی کی اس تیز کی طرف اس وقت تک سلجھا رہتی ہے جب تک کہ اس کے پاس شکار نہیں ہوتا۔ (ج) شکار اس کی رُخی کی علامت کو معکوس کر دیتا ہے۔ (د) اور یہ علامت اس وقت پھر معکوس ہو جاتی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کی تاویل سمجھنے نے یہ کی ہے کہ کمبیاں بصری ارسالات کی طرف اعتنا نہیں کرتیں۔ لیکن ان پر غور کرتے وقت ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کمبیاں کی بصارت ہماری بصارت سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ ان کی آنکھوں میں بصری بصارت کا مرکزی رقبہ نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ مرئی میدان کا ایک بڑا رقبہ ان کی رہنمائی کرتا ہے نہ کہ اس رقبہ کی چھوٹی چھوٹی خصوصیات۔ یہ سوال کہ رنگ اور صورت و بالخصوص پھولوں کی (کہاں تک کیڑوں کی رہنمائی کرتے ہیں اب تک زیر بحث ہے۔ اس کے متعلق بہت سے مشاہدات کئے گئے ہیں۔ پروفیسر بوویس Bouvier نے ان مشاہدات کے نتائج کو مختصراً اس طرح بیان کیا ہے: ”رنگ اور صورت کے بصری احساسات کیڑوں کی پھولوں کی طرف رہنمائی کرنے میں یقیناً بہت اہم ہوتے ہیں“ پھر وہ لکھتا ہے: ”وہ اکتسابی تجربہ سے فائدہ اٹھانا جانتے ہیں۔ جب وہ اپنی تلاش میں محض اتفاق یا اپنے حواس کی مدد سے میٹھا کیوں پہنچتے ہیں یا قریب وہ (یعنی بے رس) پھولوں کی طرف جانتے ہیں تو وہ مقامات اور شکلوں کی یادداشتوں کو استعمال کر کے مقدم الذکر کی طرف دوبارہ آتے ہیں اور موخر الذکر سے پرہیز کرتے ہیں۔ اور ہوا کے کیڑے مقامات کو بہتر طریقے سے اور آسانی کے ساتھ یاد رکھ سکتے ہیں اور ان کی مرکب آنکھوں کی کچی کارانہ بصارت میں ان کی مدد کرتی ہے (مضمون)

جب یہ تنکار انڈوں کے ساتھ سوراخ میں رکھ دیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ گرداروں کا کروار اس نظر پر بہت اثر کرتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ کیڑوں کے ”گھروٹ آنے“ کا ”مغنی“ نظریہ فکر کا نہیں بلکہ سائنی آلات اور مشینوں کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے۔

لہذا اشد کی گھسیوں کے ”گھروٹ آنے“ کی توجیہ رُخنی نظریہ کی بنیاد ممکن ہے اور اس لئے ”خلوت پسند“ بھڑوں پر اس کے اطلاق کی کوشش ہی لغو ہوگی ہم کہ حیوانات کی ذہنی قوتوں کے متعلق اپنے عقائد کو اس غیر مشتبہ امر واقعی کے مطابق بنانا ہے کہ اکثر حیوانات (یہاں تک کہ Limpet جیسے ادنی حیوان میں بھی) میں یہ قابلیت ہوتی ہے کہ وہ دور دراز مقامات سے اپنے گھروں کو لوٹ آتے ہیں۔ اور اس کا انحصار انسانوں کے گھروٹ آنے کی قابلیت کی طرح زیادہ تر اس مانوسیت پر ہوتا ہے جو وہ ایک خاص رقبہ میں گھوم کر پیدا کرتے ہیں۔

علہ۔ ایل بی اے۔ I. B. Arcy اور ٹر بلو جے کروزیئر W. J. Crozier نے حال ہی میں Onchidium کا بغور اور باصفا مطالعہ کیا ہے۔ یہ ایک پسلی قسم کا جانور ہے جو سلسلہ تجسیم میں عام Limpet کا ہم پایہ ہے۔ سمندر کے اتر جانے کے بعد جب جانوروں کے گھر اور گھونسلے نظر آنے لگتے ہیں تو یہ بھی Limpet کی طرح چٹانوں اور پہاڑیوں پر چکر لگایا کرتا ہے۔ اسے اور کروزیئر کی رپورٹ ہے کہ ہر Onchidium اپنے اپنے سوراخ کی طرف لوٹتا ہے۔ پٹان خواہ کسی قدر کھرجی گئی ہو اور ان کے سوراخ خواہ کسی قدر قریب ہوں کوئی Onchidium اپنے ذاتی سوراخ کو بانے میں غلطی نہیں کرتا حالانکہ سوراخوں میں سے نکلنے کے بعد وہ سب مل جل کر ..... ایک میٹر کے رقبہ میں ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ”ایک Onchidium کو اس کے سوراخ میں سے نکال کر ایک میٹر یا اس سے کچھ زیادہ فاصلے پر سوراخ کی دوسری جانب چھوڑا گیا۔ یہ بالعموم بلا تکلف و تردد و طر کر اپنے سوراخ کی سمت میں روانہ ہو گیا۔ ان واقعات کے تمام امکانات (جن میں رُخنی اصولی بھی شامل ہے) پر غور کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ”ہم عارضی طور پر اس رائے کے اظہار پر مجبور ہیں کہ Onchidium (بقیہ صفحہ آئندہ پر)“

گھروٹ آنے کی قابلیت تو وہ چیز ہے جس پر میکا نیکیت کو مجبوراً سب سے پہلے غور کرنا پڑتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ پیٹھے کو اپنی کوشش میں کتنی بڑی ناکامی ہوئی اور جہاں تک مجھے علم ہے یہ واحد میکا نکی کوشش ہے۔ "فلوٹ پینڈ" بھڑکا اپنے سوراخ کی طرف لوٹنا صرف ماحول کی اس واقعیت کی بنا پر ممکن ہو سکتا ہے جس کو بھڑا اور بھڑا

دبئیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اپنے سوراخ کی طرف کسی داخلی حالت کی مدد سے پہونچتا ہے جو ماحول کے تعلق سے سوراخ کے مقام کی یاد تازہ کرتی ہے۔ . . . . معلوم ایسا ہوتا ہے کہ "گھروٹ آنے" زیادہ تر ان داخلی حالات پر موقوف ہوتا ہے جو مخصوص مقامات کی یاد کے مشابہ ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر ایچ پائیراں Dr: H Pieron نے Limpets کے "گھروٹ آنے" کا بھی اسی طرح مطالعہ کیا ہے۔ یہ اس نتیجہ پر پہونچا ہے کہ ہر Limpet چٹان کی سطح پر اپنے مقام کو اس سطح کے ڈھلوان اور بے قاعدگیوں سے اکتسابی انوسٹ کی مدد سے پاتی ہے۔ ان تمام مشاہدات سے پیٹھے اور دیگر میکا نکیوں کے اس ادغالی افراض کی کلی تردید ہو جاتی ہے کہ بویا دیگر احساسی ارتسامات، Limpet اور اس کے ہم نسبت حیوانات کی، ان کی سوراخوں کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ کیڑوں کے "گھروٹ آنے" کے واقعات کے متعلق جو کچھ میں نے کہا ہے وہ میرے تقصیب کا نتیجہ معلوم ہو۔ لہذا میں اپنی تائید میں بروفسر ایس جے جے ننگلس کے چند فقرے نقل کروں گا جو میری طرح محض ماہر نفسیات ہی نہیں بلکہ ایک مشہور و مستند ماہر حیوانیات بھی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "لبک، بٹل دین Butter Reepen و مسٹر بلیکھم و یگنس Wagner اور دیگر محققین کے اختیارات سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شہد کی مکھوں اور بھڑوں کی "گھروٹ آنے" کی طاقت ان کیڑوں کے ذاتی تجربے پر موقوف ہوتی ہے۔ کیڑے بالکل اسی طرح اور اسی طریقے سے گھر واپس آتے ہیں جس طرح اور جس طریقے سے نامہ بر کبوتر واپس آیا کرتے ہیں۔ اس میں اس خاص مقام کی وہ واقعیت شامل ہوتی ہے جو اس سے قبل حاصل ہو چکی

ہے۔ (مسئلہ ۱۲ Animal Intelligence)

"گھروٹ آنے" کی تمام مثالیں ابھی تک حل نہیں ہوئی ہیں (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

گھومنے میں حاصل کرتی ہے۔ اس میں بہت بڑی حد تک گزشتہ فعل کا موجودہ فعل کی رہنمائی کے لئے استعمال شامل ہوتا ہے۔ لہذا ”عقلی“ اور ”عقل“ کے مسئلہ معنوں میں یہ ایک عقلی کردار ہے۔ میرا یہ دعویٰ نہیں کہ بھڑاپے سوراخ میں سے نکلنے کے وقت اپنے آپ سے کہتی ہے۔ ”مجھے چاہئے کہ میں ادھر ادھر مکر لگا کر اپنے سوراخ کے مقام کو بخوبی معلوم کر لوں تاکہ بخوں کے لئے جھانچا پکڑنے کے بعد مجھے اس کی طرف واپس آنے میں دقت نہ ہو“ سوراخ کی طرف واپس آنا ایک بہت زیادہ عقلی کردار ہے۔ لیکن باوجود اس کے عقل بلحاظ وسعت بہت محدود ہوتی ہے۔ یہ وہ عقل ہے جو جبلت کی غلام ہے۔ یہاں عقل جبلت کی مدد کرتی ہے اور یہ مدد بہت ضروری ہے۔ اس کے بغیر جبلت بے کار ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے عقل اور جبلت اور جبلت اور عقل کا یہ تعلق عالمگیر ہے۔ جلی فعل کی سب سے زیادہ مشین کی طرح کی مثالوں (یوگا کے پر دانے کا انڈے دینا جس کا نمونہ ہے) کو نظر انداز کرنے کے بعد کہا جاسکتا ہے کہ عقل اور جبلت میں ہمیشہ اسی طرح گہرا اور قہر بھی تعاون ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر بالکل بے کار ہوتی

دہشتہ ماشیہ صفحہ گزشتہ) چنانچہ کھوڑوں پر ابھی بحث اور اختبارات ہو رہے ہیں۔ عام خیال یہ ہے کہ بعض اوقات گھوڑے، کتے اور بلیاں ایک غیر مانوس علاقہ میں دور دراز مقامات سے گھر لوٹ آنے کی ناقابل توجیہ قابلیت کا اظہار کرتی ہیں۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ یہ بہت سی بے تکی آوارہ گردیوں کی مثالیں ہیں۔ پرندوں کی تارک الوطنی اب بھی بہت سے مخیر مسائل پیش کرتی ہے۔ اگر جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے، سچ ہے کہ ایک نوع کے جوان پرندے ترک وطن میں بوڑھے پرندوں پر سبقت لے جاتے ہیں تو جتنی توجیہات کہ اس وقت تک ہمیشہ کی گئی ہیں ان میں سے کوئی بھی واقعات کے مناسب حال نہیں سوائے اس قیاس کے جس کو قومی یا موروثی حافظہ کہا جاسکتا ہے۔ ایک زمین چڑیا (Plover) امریکہ کے انتہائی شمال سے انتہائی جنوب کے درمیان پکر لگاتی ہے اور ہر چکر میں نیاراستہ اختیار کرتی ہے۔ یہ بھی قومی حافظہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف چند افراد ایسے بھی پائے گئے ہیں جو ترک وطن کے بعد ایک ہی مقام کی طرف واپس آتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ فردی حافظہ پر دلالت کرتا ہے x (مصنف)

ہے۔ اگر ہماری آئندہ تحقیقات سے ہمارے اس بیان کی تصدیق ہو جائے تو پھر ہم کو اس شقی کی نسبت پر و فیسر برگسان کے بیان سے یہ کہ کر انکار کرنا پڑے گا کہ یہ ایک سنگین اور گمراہ کن غلطی ہے۔

ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ بھڑکا اپنے سوراخ میں سے باہر نکلنے کے بعد سوراخ کے ارد گرد چکر کھانا جلی ہے۔ یہ جلی افخال کے ایک مرکب اور پیچیدہ سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اس سلسلے کی ہر کڑی آئندہ کڑی کے لئے بھڑکو تیار کرتی ہے لیکن سوراخ کے ماحول کی خصوصیات کو معلوم کرنا ایک ذہنی فعلیت ہے جو متعاقباً علم میں آئی ہوئی تفصیل کو ایک طرح گل میں ترکیب دیتی ہے۔ اس تجربہ سے بھڑکی ذہنی ساخت میں ایک ایسا تغیر پیدا ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے اور سوراخ کی طرف اس کی رہنمائی کرنے میں کام کرتا ہے۔ پھر تمام رقبہ کو پہلے ہی سے چھان مارنے کا عمل بھی بالکل ایسا ہی ہے لیکن یہ زیادہ عام زیادہ متنوع اور زیادہ دقیق ہوتا ہے x

## جلی فعل کے عقلی انضباط کی دیگر مثالیں

اب ہم بھڑوں کے بعض اور افخال پر سرسری نگاہ ڈالیں گے۔ تمام خلوت پسند بھڑوں میں سے *Ammophila* نے انتہائی شہرت حاصل کی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو اس کے کردار کے متعلق فیبر کا دلکش بیان ہے اور کچھ پر و فیسر برگسان کی اس کردار کی دلاویز تاویل x

فیبر کا بیان ہے کہ یہ بھڑ جھانجھے کا شکار کرتی ہے۔ اس میں یہ اس کو پکڑتی ہے اور نہایت صحت کے ساتھ اس کے بڑے بڑے عصبی عقدوں پر ڈنگ مارتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مرتا تو نہیں لیکن مفلوج ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد یہ اس کو اپنے سوراخ میں لے جاتی ہے اور اس پر انڈے دے کر ان بچوں کے لئے تازہ خوراک (اس لئے کہ یہ زندہ رہتا ہے) کے ذخیرے کے طور پر چھوڑ جاتی ہے جو ان انڈوں سے نکلنے والے ہیں۔ ان دونوں مشاہیر مصنفین کا مدعا یہ ہے کہ اگر یہ جھانجھا مفلوج ہونے کی بجائے مر جائے تو یہ بچوں کے لئے بے کار ہو جاتا ہے اور اس طرح جلی فعلیت کا یہ دور

اپنی لمبی غایت کو نہیں پہنچتا۔  
 فیہر کا خیال ہے کہ اس کردار میں خدائے تعالیٰ کا ہاتھ مداخلت کرتا ہے۔ برگسٹان نے  
 بھڑکی اس قابلیت کو جراح کی جہارت سے تشبیہ دی ہے جس کے ساتھ ماہر عضویات  
 کی بصیرت اور تشریح اجسام متقابلہ کا علم بھی شامل ہے۔ وہ اس حیرت انگیز فعل کی توجیہ  
 اس فرض سے کرتا ہے کہ بھڑکی اپنے شکار کے ساتھ ایک جلی ہدر دی ہوتی ہے جس سے  
 اس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا کونسا مقام قابل جراحیت ہے +

لیکن میرا خیال ہے کہ یہ دونوں مشاہیر مصنفین بھڑکے اس فعل کی تعریف  
 کرنے میں ایسے کم ہوئے ہیں کہ انہوں نے اس پر جھانچنے کے نقطہ نظر سے غور نہیں کیا۔  
 بہر کیف اس کردار کے مزید مطالعہ سے معلوم ہوا ہے کہ فیہر کا بیان اور برگسٹان کی  
 تاویل دونوں بالکل سائنٹیفک نہیں۔ مقدمہ الذکر کی آنکھوں پر تو دینیاتی عقائد  
 نے پٹی باندھی اور موخر الذکر کی آنکھوں پر فلسفیانہ نظریہ نے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ  
 مسٹر ولسن بیکہم نے اس بھڑکے کردار کا مشاہدہ کیا ہے اور اس کو قابل تعریف غیر جانبداری  
 سے بیان کیا ہے۔ ان کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ (۱) بھڑکے ہمیشہ عین عقدوں پر  
 ڈنگ نہیں مارتی بلکہ یہ اپنے شکار کے اوپر کھڑی ہو کر مختلف ٹکڑوں کے درمیان  
 جوڑوں پر ڈنگ مارتی ہے جہاں کا چمڑا بہت نرم ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ نیچے کی  
 طرف بھی ڈنگ مارتی ہے جہاں اس کا ڈنگ طبعاً جھانچے پر پڑ سکتا ہے (کیونکہ وہ  
 اس کے اوپر کھڑی ہوئی ہے) پھر وہ ڈنگ مارنے کی حرکت کو متعدد بار اور مختلف  
 مقامات پر بے قاعدگی کے ساتھ دہراتی ہے۔ اور (۲) یہ کہ جھانچھا بعض اوقات  
 صرف مفلوج ہی نہیں ہوتا بلکہ مر بھی جاتا ہے اور بعض اوقات نہ مرنے کے مفلوج  
 ہوتا ہے۔ لیکن بہر صورت سچ اس کا گوشت کھاتا ہے اور اس کی سڑا ہندیا اس کے  
 پیچ و خم کھانے کی پردہ نہیں کرتا +

بیکہم کا بیان اس لئے اور بھی قیمتی ہے کہ اس سے زنجیری اضطراب کے نظریہ  
 کی تردید ہوتی ہے۔ اگر فیہر کا یہ قول تمام صورتوں پر صادق آتا کہ بھڑکے ہمیشہ جھانچھے

عہ۔ جن الفاظ میں اس نے اس کو بیان کیا ہے ان سے تو کم از کم یہی مترشح ہوتا ہے (مصنف)

کو بالکل ایک ہی طریقے سے پکڑتی ہے، اور اس کو ڈنک مارتی ہے، اور اس میں ہمیشہ ایک ہی سلسلہ حرکت ہوتا ہے، تب تو اس سلسلہ حرکات کا زنجیری اضطرابات کا سلسلہ کہنا جائز ہو سکتا تھا۔ لیکن اگر (جیسا کہ پیشکھم کے بیان سے معلوم ہوتا ہے) مختلف بھڑیں، اور ایک ہی بھڑ مختلف اوقات میں جھانچے کو ایسی حرکات سے پکڑتی ہیں جو بلحاظ ترتیب اور سمت ہر موقع پر مختلف ہوتی ہیں، تب زنجیری اضطراب کا نظریہ کم صحیح معلوم ہوگا، کیونکہ یہ نظریہ حرکات کی مشین کی طرح کی صحت باقاعدگی، اور ثبات و استقلال کو فرض کرتا ہے اور فیہر کے بیان سے یہ سب مقرر نہیں ہوتی ہیں۔

ایک مثال پر غور کرو جس میں مسٹر وینسٹن پیکھم نے فیہر کے بیان کا مکمل کیا ہے جس کا نتیجہ خود فیہر، ایم، ہوگسان، اور نظریہ زنجیری اضطراب کے دیگر قائلین کے لئے بہت اضطراب انگیز ہوا۔

فیہر نے بیان کیا ہے کہ بھڑوں کی ایک نوع جب شکار کو اپنے سوراخ کے پاس لاتی ہے، تو ہمیشہ اس کو باہر ہی چھوڑ کر اکیلی اندر جاتی ہے، اور کچھ دیر بعد واپس آکر اس کو پکڑتی ہے، اور سوراخ کے اندر گھسیٹتی لے جاتی ہے۔ ایک موقع پر فیہر نے مندرجہ ذیل تجربہ کیا:۔ جب وہ بھڑ اپنے شکار کو باہر چھوڑ کر سوراخ کے اندر گئی، تو اس نے اس کو سوراخ سے کچھ پر سے ہٹا دیا۔ بھڑ باہر نکلی، اور اپنے شکار کی تلاش کرنے لگی۔ اس کو پالنے کے بعد وہ اس کو گھینچ کر پھر سوراخ کے پاس لائی، اور دوبارہ اس کو وہیں چھوڑ کر اندر چلی گئی۔ فیہر نے اس کو پھر کچھ دور ہٹا دیا۔ بھڑ پھر باہر نکلی، شکار کی تلاش کر کے سوراخ کے اندر ”صفر الیدین“ داخل ہونے کی جہلی رسم ادا کی۔ بہت دفعہ ایسا ہی کیا گیا، یہاں تک فیہر نے تھک کر بارمان لی، اور پالا بھڑی کے ہاتھ رہا۔ کس قدر حیرت انگیز اور غیر ممکن التفصیل جہلت ہے! اور عقلی فعل سے کس قدر مختلف اور عدم المطابقت! کیا ہم اس کو فیہر کے قول کے مطابق خدائے تعالیٰ کے ہاتھ کی مدد کہنے کے، یا کیا یہ زنجیری اضطراب کے اصول کی ایک مثال ہے، جیسا کہ میکالکی اس کو سمجھتے ہیں، یا کیا ہوگسان کے ہم زبان ہو کر ہم کو کہنا

عہ۔ مسٹر وینسٹن پیکھم کا بیان ہے:۔ ”بھڑوں کی جتنی انواع کا ہم نے مطالعہ کیا ہے، ان کی طرح اس میں بھی افراد میں نہ صرف بلحاظ طریق عمل، بلکہ بلحاظ مزاج و عقل دلچسپ اختلاف پایا (مصنف)

پڑے گا کہ یہ کیڑوں میں جبلت اور عقل کی کلی علیحدگی کی ایک مثال ہے؛ لیکن خبردار! رائے قائم کر کے میں جلد بازی نہ کرو کیونکہ تمام واقعات تو ابھی بیان ہوئے ہی نہیں۔

مسئلہ و مسنہر بیگم نے اسی اعتبار کو اسی نوع پر دہرایا۔ شروع شروع میں تو نتیجہ وہی تھا۔ لیکن یہ دونوں میاں بوی ثابت قدم رہے اور اس کو برابر دہراتے رہے۔

یہاں تک کہ بھرنے رسمی فعل کو ترک کیا اور اپنے شکار کو سوراخ کے باہر چھوڑے بغیر اندر کھینچتی نہ گئی۔ عقل اور جبلت کے تعاون و تعامل کی کیا عمدہ مثال ہے؛ بغیر معقول جبلت خلیت کے اس قدر امدادوں کے بعد عقل کی روشنی پیدا ہوئی اور جبلت کی وہ مدد کی کہ جس کے بغیر جبلت اکثر ناکام رہتی ہے، کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ امریکی مشاہدہ کرنے والے زیادہ باخبر تھے؛ یا یہ کئی دنیا کے بھڑ پرائی دنیا میں رہنے والے اپنے رشتہ داروں کے مقابلے میں زیادہ روشن خیال اور ترک رسوم کی طرف مائل تھے؛ کیا یہ تو اس کے انفرادی اختلاف یا حسن اتفاق کا نتیجہ تھا؛ اس کا فیصلہ کون کرے گا اور کس طرح ہو گا؟ ہر کیف یہ منجملہ ان عجیب و غریب واقعات کے ہے جو بیان کئے گئے ہیں اور جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ٹھیک نثری جبلت میں افعال کی ترتیب مستقل یا غیر متغیر ہوتی ہے مگر نظر یہ زنجیری اضطراب کی رو سے ان کو ایسا ہونا چاہئے تھا۔ اور بہت سی مثالوں کی طرح یہاں بھی حیوان ایک کڑی کو حذف کرنے یا اس کا احادہ کرتے یا عام سلسلہ و ترتیب افعال کو بہت طرح سے بدل کر ان کو غیر معمولی حالات کے مطابق بنانے کی قابلیت کا اظہار کرتی ہے۔ بھڑ کی عقل نے ایک مسئلہ حل کیا جو انسان کے ناقابل تشفی استعجاب نے پیدا کیا تھا اور جس سے اس کو کبھی معاملہ نہ پڑا تھا۔

علیہ اس بات کی تہادت کہ بھڑوں کے جبلت افعال ہر صورت میں مقررہ عمدہ و ذامد یکساں نہیں ہوتے ان انواع میں ملتی ہے جو فیصلی ہوتی ہیں یعنی جو خود شکار کرنے کی بجائے اپنی ہم نسبت انواع کے شکار کو چھین لیتی ہیں اور اس پر انڈے دیتی ہیں۔ لیکن اس لحاظ سے سب سے زیادہ ٹھیک اس نوع کے اراکین ہیں جو (جیسا کہ فرٹن *Ferton* نے بیان کیا ہے) بعض اوقات تو خود شکار کرتے ہیں اور بعض اوقات اس شکار کو کام میں لاتے ہیں جو کسی اور ہم نسبت نوع کی بھڑوں نے مارا ہے۔ (مصنف)



عقلی خل کی ہزاروں مثالوں میں سے خد اور یقیناً کافی ہوں گی۔ بھڑوں کی ایک نوع گھاس کے ڈھیر میں سوراخ بناتی ہے جس کا قطر ہمیشہ ایک ہی نہیں ہوتا۔ مسٹر وینسن پیکھر کا بیان ہے کہ جو بھڑ ایک خاص قطر کا سوراخ بناتی ہے وہ اپنے شکار کے لئے منجھلا اور کیڑوں کے اس کیڑے کا انتخاب کرتی ہے جو آسانی سے سوراخ کے اندر گھسیٹا جاسکتا ہے۔ کیا اس سے جسامت کے مقابلے کی تصدیق کی طرف اشارہ نہیں ہوتا؟ جس شخص کو اپنے بچوں کے لئے محض اندازے سے جو تھے لانے کا تجربہ ہے وہ بھڑ کے اس کمال کی قدر کرے گا!

بھڑوں کی ایک اور نوع کڑیوں کا شکار کرتی ہے اور اس کو منہ میں پکڑ کر اپنے پاؤں چلتی ہوئی سوراخ کے اندر کھینچ لے جاتی ہے۔ ایک بھڑ نے ایک کڑی کو پیٹ پر سے پکڑا لیکن کڑی کی پینی ہوئی ٹانگوں کی مزاحمت کی وجہ سے اس کو کھینچ نہ سکی۔ اس نے بہت کوشش کی لیکن کامیاب نہ ہوئی۔ اس پر اس نے کڑی کو چھوڑ کر شعلی طرف سے بکرا آ اور اسے پاؤں چلتی ہوئی نہایت آسانی سے اس کو کھینچ کر لے گئی، کیونکہ کڑی کی ٹانگیں چھتری کی طرح تہ نہ گئی تھیں +

میں *Ammophila* کی ایک مثال اور بیان کروں گا۔ یہ بھڑ اپنا گھر زمین میں ایک ترچھا سوراخ کھود کر بناتی ہے۔ جب وہ اس کے اندر اپنے انڈے اور جھانجھا (یہ زندہ ہوتا مردہ مفلوج ہو یا بیج وحم کھاتا ہوا) رکھ دیتی ہے تو سوراخ کو بند کرنا شروع کرتی ہے۔ جب یہ سوراخ بھر جاتا ہے تو وہ اس نہایت صفائی کے ساتھ ہموار کر دیتی ہے اور اس طرح مٹی کا کوئی ڈھیر یا گڑھا باقی نہیں رہتا۔ ایک موقع پر مسٹر وینسن پیکھر نے دیکھا کہ اس نے سوراخ بند کیا اور معلوم ایسا ہوتا تھا کہ فعلیتوں کا کام سلجھنا ہو چکا ہے۔ لیکن وہ گئی اور منہ میں ایک چھوٹی سی کنکری لائی اور اس سے سوراخ کے منہ پر کی نرم مٹی کو بار بار کوٹنا شروع کیا۔ اب فیس، یا بولگسان یاد کر سیکانگی اس حد درجہ بے قاعدہ کردار کے متعلق کیا ارشاد فرمائیں گے؟ یہ کردار ہر نظر سے کے لئے ہلک ہے، سوئے اس عام نظریے کے کہ جیلت اور عقل میں نہایت گہرا تعاون ہوتا ہے اور یہ کہ بھڑ میں بہت سی جیلت کے ساتھ شعلی سی عقل بھی ہوتی ہے۔ یہاں *Ammophila* ایک اوزار استعمال کر رہی ہے! یہ تو وہ کردار ہے جو انسان کے لئے مخصوص اور اس کی نوع کا طغرائے امتیاز سمجھا جاتا تھا +

اگر مذکورہ بالا مثال اپنی قسم کی تنہا مثال ہوتی تو کہا جاسکتا تھا کہ یا تو پیکیسھم نے مذاق کیا ہے یا یہ کہ انہوں نے اوروں کو اتو بنانے کی کوشش کی ہے یا پھر یہ کہ یہ ان کے متبادلے یا حلقے کی غلطی ہے۔ لیکن دینیاتی فلسفیانہ اور میکائیکی نظریہ سازوں کی بہ قسمتی سے یہ تنہا نہیں۔ اسی نوع کے ایک اور فرد کے ایسے ہی کردار کا امریکہ کے ایک دور دراز مقام میں ایک اور شخص نے نہایت عمیق مشاہدہ کیا ہے۔ تو کیا ہم ان دونوں بھڑوں کو ان مصلحین میں سے سمجھیں جو اپنی نوع کو اوروں کے استعمال کی طرف لئے جا رہے ہیں؟ کیا ان کا یہ کردار اس انسان یا بندے کے کھیل کے مشابہ ہے جس نے چھایا توڑنے کے لئے ایک پتھر استعمال کیا اور اس طرح ہاؤن دستہ کی ایجاد کے لئے راستہ صاف کیا؟ ان واقعات کی کوئی اور مناسب تاویل میرے سمجھ میں نہیں آتی۔

میں شہید کی کھیلوں اور چینیٹوں کی حیات، اجتماعی کے حیرت انگیز واقعات کے متعلق صرف ایک بات اور کہہ کر آگے بڑھ جاؤں گا۔ اس کی وجہ جیسا کہ میں اور کہ چکا ہوں یہ ہے کہ ابھی تک ان کی اتنی کافی تحلیل نہیں ہوئی ہے کہ ان پر بحث کرنا مفید ہو۔ میں صرف اتنا کہوں گا کہ جن لوگوں نے ان کا گہرا مطالعہ کیا ہے ان میں سے کوئی بھی میکائیکی نہیں۔ بلکہ فیبر، فورٹل، وھیگلر، واسٹمان، یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنی عمروں کو ان

علہ پر فیسر ای، ایل، بودی نے جو ایک نہایت غیر جانبدار اور وسیع المعلومات مصنف ہے، لکھا ہے کہ "غیر ان موزونیتوں، تفرقی احساسیت کے مطابق مظاہر اور عادات کو خود کار میتوں میں بدلنے کی طاقت کی وجہ سے کوڑے بالضرورت جبلت کے غلام ہوتے ہیں جس کی فعلیت میں قسری افعال کا جزو غالب ہوتا ہے اور ان قسری افعال میں دماغ کی طاقت غالب ہوتی ہے بہت ممکن ہے کہ ہم ان کو انتظامی مشینیں نہ کہ سکسنگیہ کہ یہ اپنے آپ کو حالات کے مطابق بنانا، نئی عادات کا کتاب کرنا، سکھنا اور سکھی ہوئی باتوں کو ذہن میں محفوظ رکھنا، اودت تیز کا اظہار کرنا جانتے ہیں، بلکہ یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ یہ ان حیوانات میں سے ہیں جو سوتے ہوئے چلا کرتے ہیں اور جن کا ذہن بوقت ضرورت ہوشیار ہو جاتا اور عقل کا ثبوت دیتا ہے اسی وجہ سے یہ اس میکائیکت سے معید ہوتے ہیں جس کی دکالت یہ سمجھنے کی ہے" (مصنف)

Forel

Wheeler

Wasmann

کیڑوں کے کردار کے مطالعہ کے لئے وقف کیا ہے۔ ان کی تاویلات اگرچہ باہم مختلف ہیں، تاہم یہ سب خالصتہً میکائیکی عقیدہ سے انکار میں ہمزبان ہیں۔

## جہلت اور عقل قابل التفکاک نہیں

میں چاہتا ہوں کہ کیڑوں کے کردار سے یہ بات متعلم کے ذہن نشین ہو جائے کہ جہلت اور عقل فعل یا فعل کی رہنمائی کے دو متخالف اصول نہیں۔ ظاہری علامتوں کے لحاظ سے تو جہلی فعل میں کوئی فرق نہیں۔ یہ سچ ہے کہ جب حیوان اور اس کے ماحول کے وہی مناسب و مخدو حالات دوبارہ پیدا ہوتے ہیں تو جہلی فعل کا اعادہ اس باقاعدگی کے ساتھ ہوتا ہے کہ یہ میکائیکی معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن عقلی کردار کے متعلق بھی بعینہ یہی کہا جاسکتا ہے۔ اگر ایک ہم کو سر کرنے کا بہترین طریقہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے تو اگر ہم عقلمند ہیں تو اس ہم کے دوبارہ پیدا ہونے کے وقت ہم بعینہ وہی سلسلہ حرکات کرتے ہیں۔ اس کی مثال ہم کو سگرٹ بنانے، یا بابوں میں لنگھی کرنے میں ملتی ہے۔ مختلف مواقع پر اس ہم کو مختلف طریقوں سے سر کرنے سے ہماری عقل میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ جب وہ عوارض حالات جن میں ایک حیوان زندگی بسر کر رہا ہے اس قسم کے ہوں کہ جہلی افعال اپنی غایات کو فوراً پہنچ سکیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ افعال بلحاظ سمت، طریقہ اور ترتیب مختلف ہو جاتے ہیں اور وہ حیوان اپنی مساعی میں ثابت قدم رہتا ہے۔ فوری کامیابی کے حصول میں مشکلات اور ناکامیوں کی حالت میں اس اختلاف اور ثابت قدمی کی مثالیں خلوت پسند بھڑوں کے کردار میں بکثرت ملتی ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ بھڑیں اپنے شکار کو اس کی جسامت اور شکل کے لحاظ سے مختلف طور پر پھینچتی، کاٹتی یا ڈنک مارتی ہیں۔ بعض صورتوں میں تو ان اختلافات کی موثریت اور کامیابی سے ہم کو حیرت ہوتی ہے۔ مگر ای کو پشت کی طرف سے پکڑنا، رسمی فعل کو ترک کرنا، اور کنکری کو بطور تھوڑا استعمال کرنا، اس کی مثالیں ہیں ان اکاؤکا مثالوں کی تاویل بہت مشکل ہے اگرچہ ان میں عقل کی صفت کے وجود سے انکار کرنا بھی دشوار ہے۔

اس سے بھی زیادہ اہم کردار کی وہ صورتیں ہیں جو ایک نوع کے تمام افراد

میں نظر آتی ہیں اور جن میں اس خاص فرد کا گزشتہ تجربہ موجود فعل کی غیر مشتبہ رہنمائی کرتا ہے۔ گھونسلے کی طرف واپس آنا ایسے افعال کی سب سے زیادہ حیرت انگیز اور مشہور عام مثال ہے۔ گھونسلہ بنانے سے قبل ایک خاص رقبہ زمین کو چھان مارنے کا میلان گھونسلے کے قریبی بڑوس کے خاص مطالعہ کا میلان اور ان تمام انواع میں اس تجربہ کو خاص رقبہ زمین کے علم کی ایک منتظم کل بنانے کی قابلیت، یہ تمام میلانات اور قابلیتیں ان میں خلقی ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جو علم کہ وہ اس مقام کا حاصل کرتے ہیں وہ خلقی نہیں ہوتا، بلکہ بہت متناقض اور اکالت کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ہذا اب سوال یہ ہے کہ ہم جبلی فعل اور عقلی فعل میں تفریق کس طرح کریں گے؟ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مقام کا مطالعہ جبلی ہے اور سوراخ کی تلاش میں اس مطالعہ کا استعمال عقلی ہے لیکن یہ امتیاز بھی فرضی اور قیاسی ہے، کیونکہ شکار کے ساتھ سوراخ کی طرف لوٹنے میں ایک خلقی میلان بھر کی تحریک کرتا ہے اور یہ میلان پیدا صرف اس وقت ہوتا ہے جب شکار حاصل ہو جاتا ہے۔ اس میں ایسا جبلی ہیجان اس کی مدد کرتا ہے جس کی آخری غایت کا بھڑ کو علم نہیں ہوتا۔ لیکن یہ جبلی خلقی ہیجان اپنی غایت کو صرف اس وقت پہنچتا ہے جب اس مقام کا اکتسابی علم اس کی مدد اور رہنمائی کرتا ہے۔ یہ بیان ظاہر ہے کہ جبلت عقل کے تعاون کی محتاج اور اس پر دال ہوتی ہے اور اس کی مدد کے بغیر اس فرد یا نوع کے لئے کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں کر سکتی۔ اور عقل ہمیشہ اور صرف جبلی ہیجان کا فعل کے تحت کام کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ کیڑوں میں جبلت اور عقل کا تعلق اس طرح کا ہوتا ہے اور یہی وہ حیوانات ہیں جن میں جبلت کا خالص ترین اور اصلی صورت میں اظہار ہوتا ہے۔ ہم دیکھیں گے کہ تمام ریڑھ دار جانوروں میں یہاں تک کہ انسان میں بھی ان کا یہی تعلق قائم رہتا ہے +

# باجبہاں

## ریڑھ دار جانوروں کا کردار

ریڑھ دار جانوروں کے سلسلے میں مچھلیاں سب سے نیچے ہوتی ہیں۔ ان کا کردار زیادہ جلی ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اکثر صورتوں میں یہ تقریباً میکاٹگی اور غیر عقلی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ مچھلی فنکاری کے کھک اور چارہ سے بچ کر نکلتی ہے، لیکن پھر غصہ ہی دیر کے بعد اسی کھک میں اور اسی چارے سے گرفتار ہو جاتی ہے۔ تاہم ہر فنکاری جانتا ہے کہ جس دریا میں سے مچھلیاں زیادہ پکڑی جاتی ہیں ان میں Trout قسم کی مچھلی کس قدر چوکس اور ہوشیار ہوتی ہے۔ اس چوکسی اور ہوشیاری کو انتخاب کی طرف منسوب کرنا بھی ممکن معلوم نہیں ہوتا۔ اور یہ بات کہ مچھلیاں سیکھنے کی قابلیت رکھتی ہیں ان مثالوں سے ثابت ہوتی ہے جن میں یہ کھنٹی کی آواز سن کر اپنا چارہ حاصل کرنے کے لئے دوڑی آتی ہیں۔ بعض مچھلیوں میں تو ایک مخصوص مقام کی طرف پلٹ آنے کی وہ قابلیت بھی ایک حد تک پائی جاتی ہے جو ہم دیکھ چکے ہیں کہ بھڑوں کے ساتھ شخص ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس مچھلی میں ملتی ہے جو ایک ان گھڑ سداخ میں اٹھ دے دیتی ہے اور پھر اس کے آس پاس حفاظت کی غرض سے چکر لگاتی رہتی ہے۔ اس کے علاوہ بعض حیرت انگیز اگرچہ مشتبہ مثالیں ایسی ملتی ہیں جن میں مچھلیاں سمندر کی طرف نکل جانے کے بعد اسی ندی میں پلٹ آتی ہیں۔

مچھلیوں کے بعد رینگنے والے حیوانات اور ان حیوانات کا درجہ ہے جو پانی اور

خفگی دونوں میں رہتے ہیں۔ ان کے بعد پرندے اور دودھ پلانے والے جانور ہیں۔ ذہنی سلسلہ میں یہ پھیلیوں کے درجہ سے ذریعوں ہی سے اوپے ہوتے ہیں +

پرندوں میں جبلت غالب ہوتی ہے۔ ان کا ترک وطن ان کا گھوسلا بنانا اور جفتی کھانا ان کی زمزمہ سنجی اور کھانے پینے اور شکار یا خوراک کی تلاش کا طریقہ یہ تمام ششوں کو دار ہر نوع کے لئے کم و بیش مخصوص ہیں اور ایک ہی نوع کے تمام افراد میں یہ ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں۔ یہی تمام باتیں ان کے جملی ہونے کی یقینی علامات ہیں۔ لیکن تجربے کے زیر اثر جملی کردار کی ان تمام صورتوں میں تغیر کی حیرت انگیز مثالیں بھی ثابت شدہ ہیں۔ چنانچہ پرندوں کی نغمہ سرائی دوسروں کی مثال کی وجہ سے بہت کچھ بدل جاتی ہے۔ طوطا اور مینا اس کی مثالیں ہیں جو الفاظ نکالنا یا انسانی گیت گانا سیکھ جاتے ہیں +

بحری بگلے ہل یا جہاز کا تعاقب کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ ۱۸۹۲ء کی انتہائی سردیوں میں تو وہ انڈیا بروج کے اوپر آنا سیکھ گئے تھے جہاں راہگیر ان کو دانہ دُنکا دیا کرتے تھے۔ یہ ایک اکتسابی کردار تھا جواب ان کے ہاں موروثی ہو چکا ہے +

نامہ برکوتز اگر ہر روز چھوڑا جائے اور ہر روز گھر سے اس کا فاصلہ زیادہ کر دیا جائے تو یہ بہت دور دراز کے مقامات سے اپنے گھر لوٹ آنا سیکھ جاتا ہے۔ ایک نئے لیکن موزوں و مناسب مسالہ کی اگر ہتھات ہو تو بعض پرندے گھوسلا بنانے کے لئے اس چیز کو ترک کر دیتے ہیں جس کو وہ عام طور پر استعمال کیا کرتے ہیں۔ پھر تقریباً تمام پرندے ایسی جگہوں میں گھوسلا بناتے ہیں جہاں وہ دور دراز مقامات کی سیر و سیاحت کے بعد واپس لوٹ آتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ان میں بھی ”گھر لیٹ آنے“ کی وہ قابلیت ہوتی ہے جو بھڑوں میں بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوا کرتی ہے اور جس میں جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں جبلت اور عقل یا بالفاظ دیگر خلقی یا جملی ایمان (جو تمام نوع میں مشترک ہوتا ہے) اور اس علم و واقفیت کا تعاون شامل ہوتا ہے جس کو ایک فرد حاصل کرتا ہے اور اس لئے جو اس فرد کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ ایم بوگسٹان نے ہم کو یہ نہیں بتایا کہ ارتقا کے دو مفروضہ متبادل سلسلوں میں سے پرندوں کو کس سلسلہ سے تعلق ہوتا ہے۔ اس سے یہ سوال کرنا ہی اس کے نظریہ کی تردید کرنا ہے +

## پرنندوں کا نوع جنسیت اور افراد کو شناخت کرنا

پرنندوں کے کردار کے حل طلب مسائل بے شمار ہیں۔ میں شعلم کی توجہ اس مسئلہ کی طرف منعطف کروں گا جو خاص طور پر دلچسپ ہے۔ پرنندے اپنی نوع کے افراد کو کس طرح پہچانتے ہیں؟ اور یہ کس طرح اپنے رفیق زندگی کا انتخاب کرتے ہیں جس کے ساتھ اکثر پرنند اپنی تمام عمر کاٹ دیتے ہیں؟ دوسرے سوال میں پہلا شامل ہے۔ لہذا ہم اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ آواز رنگ اور شکل کی خصوصیات وہ علامات ہیں جو نوع جنسیت اور افراد کی شناخت میں مدد دیتی ہیں۔ اس لحاظ سے آواز اور ہر ایک دوسرے کا مکملہ کرتے ہیں۔ جہاں ایک بہت زیادہ مخصوص ہوتا ہے وہاں دوسرا بالعموم بہت کم مخصوص ہوا کرتا ہے۔

بلبل ہی پر غور کرو۔ اس کے جھوٹی سی چڑیا کی زمزمہ سنجی نے ہر ملک اور ہر زمانے کے شاعروں کو اپنا گرویدہ کر رکھا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ اس زمزمہ سنجی کا حیاتیاتی وظیفہ یہ ہے کہ مادہ نر کی طرف کھینچ آئے۔ موسم بہار میں نر پرنندے جنوبی انگلستان میں آتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ایک خاص مقام منتخب کر لیتا ہے اور دن رات نغمہ سرائی میں مصروف رہتا ہے۔ کچھ دنوں یا ہفتوں کے بعد مادہ پرنندے آکر پہنچتے ہیں۔ اب ایک نو عمر مادہ کے کردار پر غور کرو۔ اغلب یہ ہے کہ اس نے نر کی نغمہ سرائی کبھی نہیں سنی اور اگر سنی ہے تو اس وقت جب یہ بے بال و پر بیچہ تھی اور اس کی طرف اعتنا نہ کرتی تھی۔ جب وہ اس آواز کو سنتی ہے تو اس کا اس پر وہ اثر ہوتا ہے جو کسی اور آواز کا نہیں ہو سکتا۔ دیگر پرنندوں کے مختلف النوع نغموں اور اور بہت سی آوازوں میں سے صرف یہی آواز اس کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اگر صرف ”بو“ نر کی طرف اس کی رہنمائی کرتی تو ہم ”رخی“ کا نام لے سکتے تھے۔ اگر ایک ہی آواز کی یکساں تکرار اس کی رہنمائی کرتی تو ہم اس کشش کی توجیہ اضطراری اعمال کے تسلسل کی بنا پر کر سکتے تھے اور اگر ہم یہ فرض کر سکتے کہ وہ اس نغمہ کو پہلے سن چکی ہے تو ہم ”اضطرار مشروط“ سے استمداد کر سکتے تھے۔ لیکن یہ نغمہ یہ مخصوص شے جس کا وہ جواب دیتی ہے کوئی بسیط احساسی پیچ نہیں۔ یہ درحقیقت آوازوں یا (ارتقانات) کا ایک سلسلہ ہے جو وقت اور موسیقی کے مخصوص تعلقات کی وجہ سے ایک مخصوص تلف شے ہے۔ اس تلف سلسلہ ارتقانات کا

مقصود جو اب اس سلسلہ کی اس ترکیبی تشہین پر دلالت کرتا ہے جس کی طرف مکا نامستقل  
بصری ارتسامات کے مرکب کی وہ تشہین اشارہ کرتی ہے جو بھڑکی رہنمائی سوراخ کی طرف کرتی  
ہے۔ اس سے ادراک کی ترکیبی فعلیت مدلول ہوتی ہے اور یہی ہے کہ محض احساسی پیچ  
نر کی طرف کشش کے جلی کردار کو پیدا کر سکتی ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس نغمہ کا گزشتہ  
تجربہ اس کردار کو معین کرتا ہے تو اس سے پھر جلدت اور عقل کے تعاون کی مثال ہتیا ہوگی  
پرنندوں کی اکثر انواع میں زما دہ سے اپنے رنگوں کی چمک یا صورت و شکل کی  
اور خصوصیات مثلاً تاج یا لمبی دم یا دونوں (مور اس کی مثال ہے) سے متمیز ہوتا ہے معلوم  
ایسا ہوتا ہے کہ بلبل اور مور کی طرح کی مثالوں میں جو چیز کے دراصل جنسیت کی علامت تھی  
وہ آخر میں چل کر وہ حسن بن گئی جس کی وجہ سے مادہ رنگوں یا نغموں کے مقابلے میں زیادہ کامیابی  
کے ساتھ چھی چلی آتی ہے۔ اور اگرچہ مور کی طرح کی مثالوں میں بہ نسبت بلبل کے شہادت اس قدر  
دافع نہیں تاہم اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ مور کی خلقیت ہی اس طرح پر ہوئی کہ وہ  
نر کی چمک و دک کا ادراک کرے اور اس کی وجہ سے جوش میں آئے۔ اس سے بھی یہی معلوم  
ہوتا ہے کہ اس کی محدود عقل کے باوجود اس میں ملطف ادراک کی قابلیت ہوتی ہے۔ اس کی  
وجہ یہ ہے کہ مور کی دم سب ہی کچھ ہے لیکن ایک بسیط گنج نہیں۔

مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایسی ملطف و مرکب اشیا کو عضویاتی معنوں میں  
”ہمچ کہنا اتنا ہی گراہ کن ہے جتنا کہ مادہ کے اس جوابی کردار کو جو اس سے پیدا ہوتا ہے۔  
یا نر کی ان فعلیتوں کو جن سے یہ چیزیں مادہ کے سامنے آتی ہیں گھٹنے کے جھٹکے کی طرح  
کا اضطرابی فعل کہنا۔ ان چیزوں کا جو اثر مادہ پر ہوتا ہے اس کو اس وارفتگی سے تشبیہ  
دی جاسکتی ہے جو ایک نوخیز حسینہ و شیزہ کو دیکھ کر ایک جوان انسان میں پیدا ہوتی ہے۔  
بلبل کی زمرہ سخی کے حیاتیاتی فلسفہ کو پوری طرح اور صحیح طور پر کچھ وہی شخص سمجھ سکتا ہے کہ  
جو کسی عربہ جو کی ”نگاہ مفلح“ کا گھائل ہو چکا ہے!

بعض انواع بالخصوص کبوتروں میں زما دہ سے کسی قابل ادراک علامات کی  
وجہ سے متمیز نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ خود ان پرندوں کو جنسیت کی شناخت  
میں وہی دقت پیش آتی ہے جو ایک کبوتر باز کو آتی ہے زما دہ سے بڑا کبوتر باز بھی ان  
حالہ۔ یہ واقعہ اسی لحاظ سے دلچسپ ہے کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زما دہ سے جنسیت (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)



جنسیت کو صرف ان کے کردار کے مشاہدہ سے معلوم کرتا ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اس کو دیکھا ہو جاتا ہے یا وہ کچھ دیر تک حالت تذبذب میں رہتا ہے۔ خود پرندوں پر بھی اسی بیان کا اطلاق ہوتا ہے۔ اگر وہ ایسے کبوتر جو کبھی جفت نہیں ہوئے ایک پتھرے میں بند کئے جائیں اور ان کے درمیان تاروں کی جالی کی دیوار قائم کر دی جائے تو جنسیت کی شناخت کا عمل بعض اوقات امتحانی تدریجی اور بار بار ہوتا ہے۔ بعض اوقات مادہ زکا پارٹ اس خوبی سے کرتی ہے کہ تمام انسانی اور ہوائی مشاہدہ کرنے والے دھوکے میں آ جاتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ پرندوں میں تین مختلف قسم کے احساسی ارتسامات ہیں جن کے ذریعہ سے ز مادہ میں جلی کردار کا وہ سلسلہ پیدا کرتا ہے جو ختم اس پر ہوتا ہے کہ مادہ مغلوب ہو جاتی ہے اور نر اس کو حاظر کرتا ہے۔ آواز پر اور مختلف حرکات یہ تین ارتسامات ہیں۔ ہر صورت میں ان تینوں کے ساتھ نر کی طرف سے کوئی فعلیت بھی ہوتی ہے اور اکثر انواع مثلاً بالٹھوس کبوتروں میں نر ان تینوں کا اظہار کرتا ہے۔ وہ اگر کرھلتا ہے جھکتا ہے اور اپنی دم کو پھیلاتا ہے۔ اسی کے ساتھ وہ اپنے حیرت انگیز سینے کو پھلاتا ہے اور کبھی کبھی اس خاص انداز سے غرغروں کرتا ہے جو اس موقعہ کے لئے مخصوص ہے۔

فطرت نے مادہ کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ نر کے ان تمام اظہارات سے ایک خاص طریقے سے متاثر ہوتی ہے۔ ان کی وجہ سے وہ تابعداری اور اطاعت کرنے کی وہ وضع اختیار کر لیتی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کی شناخت ایک بیدار قسم کے پوشیدہ احساسی ارتسام مثلاً بو کی مدد سے نہیں کرتے جو ہماری نگاہوں سے قوت نہاں ہوتا ہے لیکن جس کو غری اور اضطراب کے وکلاء غرض کرنے پر مجبور ہیں، معضئلہ۔ کبوتر پالنے کے میرے وسیع تجربے میں یہ وقت بار بار پیدا ہوئی ہے لیکن میں ان اور اور بہت سے سبق آموز مشاہدات کے لئے متعلم کو پروفیسر ویلیس کریگ (Prof. Wallace Craig) کے اس مطالعہ کی طرف توجہ دلاؤں گا جو اس نے فاخاؤں کا کیا ہے (دیکھو) Appetites and Aversions as Con.

Stituents of Instincts, Biol Bull. Journal Animal

Behaviour اور اس میں مضامین کا ایک سلسلہ۔ پالتو جانوروں کا رکھنا اب ماہر نفسیات کی تعلیم کا لازمی جزو قرار دیا جانا چاہئے۔ (مستف)

ہے اور جو جفتی کھانے میں اس کا جلی حصہ ہے اور اسی کے مطابق اس کا تمام کردار ہوا کرتا ہے لیکن اس کی یہ وضع اور اس کا یہ کردار اچانک اور مختتم طور پر پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا جواب گھٹنے کے جھٹکے یا کتے کی پھلی مانگ کے کچانے کے اضطراب سے اتنا ہی مختلف ہوتا ہے جتنا کہ کوئی اور فعل ہو سکتا ہے۔ اس میں کردار کی تمام علامات بدرجہ اتم موجود ہوتی ہیں۔ نہ گھٹنوں اور دونوں اس کے پیچھے پیچھے بھرتا ہے تب کہیں جا کر وہ دم ہوتی ہے۔ مور کی دم یا بلبل کی زمزمہ سنی مادہ کے جفتی کھانے کی جبلت کی ”بیج“ کہی جاسکتی ہے۔ لیکن اس کو اس طرح بیان کرنے میں ہم لفظ ”بیج“ کو ان معنوں میں استعمال نہیں کر رہے جن میں کہ ماہر عضویات کیا کرتا ہے۔ یہ ان ہی معنوں میں ”بیج“ ہے جن میں کہ کسی اور شخص کی مثال میں کوئی نصب العین انعام و اکرام یا رقیب، بیج بن سکتا ہے x

اس قسم کی مخصوص شے ”یعنی ہر وہ شے جو ایک جلی جواب پیدا کرتی ہے اس کبھی کے مشابہ کہی جاسکتی ہے جس سے قفل کھلتا ہے۔ یہ کبھی اور قفل ایک دوسرے سے مختلف تو ہیں لیکن ان میں سے ایک دوسرے کے لئے بنا ہے۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور بغیر دوسرے کے بیکار ہے۔ مادہ کی جفتی کھانے کی جبلت میں فطرت نے ایک قفل رکھا ہے جو صرف ایک خاص نمونے کی کبھی سے کھل سکتا ہے اور یہ کبھی نہ کو عطا ہوئی ہے۔ یہ کبھی کوئی اسم اعظم نہیں کہ اس کا نام لینا ہی عقدہ کشائی کے لئے کافی ہو نہ یہ محض ”بیج“ ہے کہ جس کا محض وجود ہی قفل کو کھول سکتا ہے۔ نہ اس کبھی کو استعمال کرنے میں بالضرورت ہمارت اور مواظبت سے کام لیتا ہے اور اس کو استعطف کے مختلف پہلوؤں کے مطابق اپنے افعال کو بدلتا پڑتا ہے۔ پھر قفل کھلنا بھی اضطراری حرکت کی طرح ایک بسیط عمل نہیں۔ اس قفل کے کھلتے ہی توانائی کا ایک سیلاب آتا ہے جو مادہ کو مجبور کرتا ہے کہ ایک مختلف پہلوؤں والے سلسلہ فعلیت کو صادر کرے اور اس تمام اثنا میں نہ اس کی مدد کرتا ہے +

ہم دیکھ چکے ہیں کہ کبوتروں کی مثال میں اس کبھی کا نمونہ کس قدر پیچیدہ ہوتا ہے جس کو نہ استعمال کرتا ہے۔ اس میں حرکات کا اظہار بھی ہوتا ہے اور پروں اور آواز کا بھی گویا نہ مادہ کی آنکھ اور اس کے کان دونوں کی طرف مراعفہ کرتا ہے۔ مادہ کی جفتی کھانے کی جبلت کا قفل بھی کوئی سادہ نہیں۔ یہ ان بڑے بڑے قفلوں سے مشابہت

رکھتا ہے، جو ہم کو صرافوں کی دکانوں میں پڑے ہوئے نظر آتے ہیں، جن کے کھولنے کے لئے صرف یہی کافی نہیں ہوتا، کہ کبھی موجود ہو، بلکہ اس کو استعمال کرنے کا طریقہ اور خاص خاص متعاقب حرکات کا بھی علم ہونا چاہئے۔

یہ تمام واقعات ایک ایسی اسامی صداقت کو منکشف کرتے ہیں جس کو جبلت پر لکھنے والوں میں سے اکثر نے نظر انداز کیا ہے ہماری مراد اس صداقت سے ہے، کہ جبلی فعلیت معمولاً کم و بیش پیچیدہ اور انکی فعلیت سے شروع ہوتی ہے، اور اس فعلیت کی قابلیت حیوان کی سرشت میں ہوتی ہے، اور یہ مجموعی جبلی میلان (یا جبلت) کا اتنا ہی لازمی جزو ہو ا کرتی ہے، جتنی کہ جسمانی حرکات کے اس سلسلہ کو صادر کرنے کی قابلیت جس کو ہم دیکھ سکتے ہیں۔ مادہ کے جبلی جواب کا پہلا حصہ یہ ہے، کہ وہ کبھی کے نمونے کا فعلی اور اک کرے، یا اس کا اندازہ لگائے۔ اگر قدرت کی طرف سے اس کو اس کبھی کے مطابق ایک خاص نمونہ کا قفل عطا نہ ہوا ہوتا، وہ تو نر کے تمام ناز و انداز کی طرف آنکھ اٹھا کر نہ دیکھتی، خواہ جسمانی حرکات کی قابلیت اس کی سرشت میں کسی قدر معین ہوتی، اور ان حرکات کے صدر کے لئے ہیجان بالقوہ کسی قدر شدید ہوتا۔ تو انسانی اور حرکات مناسب موقع یعنی نہایت ہوشیاری سے قفل میں کبھی لگانے پر ظاہر صرف اس وجہ سے ہوتی ہیں، کہ اس تو انسانی اور ان حرکات کے ذخیرہ میں ایک قفل پڑا ہے، جس میں یہ کبھی لگتی ہے۔

جبلی کردار کی یہ خصوصیت ”خلوت پسند“ بھڑوں میں بھی نظر آتی ہے، لیکن اس ضمن میں میں نے ان پر زور اس لئے نہیں دیا، کہ پرندوں میں اس کا ظہور بہت واضح اور صاف ہوتا ہے۔ چہ کہ ہر نوع کے بھڑوں میں ایک خاص قسم حیوانات، مثلاً مکڑی، لٹا، جھا بھجا وغیرہ کا شکار کرتی ہیں، اس لئے ظاہر ہے کہ شکار کو پکڑنے، اس پر قابو پانے، اور اس کو سوراخ کی طرف کینچ کر لانے میں جو سلسلہ جبلی فعلیت کا صادر ہوتا ہے، اس کی ابتدا اس مخصوص شے، یعنی اس خاص شکار سے ہوتی ہے، جو بھڑوں کے ہر نوع کے لئے مخصوص ہے۔ ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، کیہاں کون سے احساسی ارتقائات زیادہ اہم ہوتے ہیں، لیکن اعلیٰ بھڑی ارتقائات سب سے زیادہ اہم ہوتے ہیں، اور بھڑ کی ہر نوع کی اس جبلت کی کبھی اس مخصوص شکار کی جسمانی شکل اور اس کی مخصوص حرکات میں جیسی کہ یہ بھڑ کو نظر آتی ہیں۔

اب ہم پھر کبوتروں کی طرف عود کرتے ہیں۔ ان میں استغطفان کی جبلی فعلیت کچھ دنوں

بعد مضمیٰ کھانے پر ختم ہوتی ہے (جس کا باہموم کئی بار اعادہ کیا جاتا ہے)۔ اب فعلیت کے ایک نئے حصے کا آغاز ہوتا ہے یعنی وہ گھونسا بنانا شروع کرتا ہے۔ اس حصے میں دو اور چھوٹے حصے ہوتے ہیں یعنی موزوں مقام کا انتخاب اور گھونسلے کی تعمیر۔ جب کچھ دنوں کے بعد یہ کام ختم ہو جاتا ہے تو گھونسلے میں انڈے دئے جاتے ہیں اور تیسرا حصہ شروع ہوتا ہے یعنی انڈوں پر بیٹھنا۔ یہ اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ تقریباً تین ہفتوں کے بعد بچے نہیں نکل آتے۔ اس کے بعد جو تھکے بڑے حصے کا آغاز ہوتا ہے۔ یعنی بچوں کو چوگا دینے کا کام جو چند ہفتوں تک جاری رہتا ہے۔ اس پر یہ دور ختم ہو جاتا ہے۔ پھر کچھ ہی عرصہ کے بعد استغطف کا کام دوبارہ شروع ہوتا ہے اور چار بڑے اور متعدد چھوٹے حصوں کے دور کا اعادہ ہوتا ہے۔ ان حصوں میں سے ہر ایک میں دونوں پرندے ایک دوسرے کی بے انتہا مدد کرتے ہیں۔ چنانچہ انڈوں پر بیٹھنے کے حصے میں ہر روز صبح کے وقت زبردہ گھونسلے کے قریب آتے جہاں مادہ کل سے بہت مسلسل میٹھی ہوئی ہے اور نہایت نرمی سے اس کو اٹھا کر اپنے آپ بیٹھ جاتا ہے۔ مادین باہر نکلتی ہے اور وانہ پانی کی تلاش میں اڑ جاتی ہے۔ اس کے بعد تقریباً چھ گھنٹے تک کے نئے انڈوں پر بیٹھنے کا کام زکے سرور کرتی ہے اور اپنے آپ آزاد پھرتی رہتی ہے۔

کبوتر کے جوڑے کی ایک دوسرے کے ساتھ یہ وفاداری بہت موثر اور نفیس ہے۔ بعض صورتوں میں یہ جوڑے کئی سال تک قائم رہتا ہے اور صرف موت اس کا خاتمہ کرتی ہے۔ یہ گویا مادہ نازک اور خوش اسلوب افعال کا ایک عالمی دور ہوتا ہے جو ایک پرندہ اپنے دوسرے رفیق زندگی اور اپنی اولاد کی خاطر کرتا ہے۔ اس میں خلل صرف اس وقت پڑتا ہے جب ان میں سے کوئی پرندہ اپنے گھر کی حفاظت کے لئے لڑتا ہے یا زبردہ اپنے شریک زندگی کو بچانے کی خاطر اور غاصب پرندے کا مقابلہ کرتا ہے۔ لیکن یہاں ہم کو کردار کی ان صورتوں کی اخلاقی یا جمالی حیثیت سے کوئی سروکار نہیں۔

## اشتہا بحیثیت جسمی کردار کے جزو کے

پروفیسر کوئیگ نے بجا طور پر ان شہادتوں کی طرف توجہ دلائی ہے جو کبوتروں کے جسمی

کردار میں اشتہا کے وجود کے متعلق متی ہیں۔ جب ہم بھوکے پیاسے یا منسوب الشہوت ہوتے ہیں تو ہم اشتہا کے تجربے کے معنوں سے واقف ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم اشتہا کی خارجی شہادتوں کی تلاش اور اس کی شرائط کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لفظ "جلبت" کی طرح جب لفظ اشتہا معنومات کے لئے استعمال ہوتا ہے تو اس سے ان کے کردار کا ایک عام واقفہ مراد ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ایک خاص قسم کا جلی کر دار کبھی کے باقاعدہ استعمال کے باوجود بھی ہمیشہ صارف نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ایک بچہ بھی گھوڑے کو پانی کی طرف لے جاسکتا ہے لیکن بڑے بڑے شہسوار بھی اس کو پانی پینے پر مجبور نہیں کر سکتے۔ اگر کر سکتے ہیں تو صرف اس طرح، اگر اس کو ایسے حالات میں رکھیں جن کی وجہ سے اس پانی کی اشتہا پیدا ہو +

عام معنوں کے مطابق تو بھوک اور پیاسا اشتہا کی مثالیں ہیں لیکن اغلب یہ ہے کہ ہر جلی فعل کسی نہ کسی حد تک اشتہا پر موقوف ہوتا ہے۔ چنانچہ درندے فکار صرف اس وقت کرتے ہیں جب وہ بھوکے ہوتے ہیں۔ میر شدہ بلی اپنی دم پر چوہوں کو کھیلنے دیکھتی ہے اور تعارض نہیں کرتی۔ اینچی کو اپنی ڈبیا صرف اس وقت یاد آتی ہے جب اس کو اس کی مطلب ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح کبوتر کی تناسلی فعلیت کے دور کا ہر بڑا حصہ بھی اسی طرح کی کسی اشتہا پر موقوف معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ موسم بہار میں حضی کھانے کی اشتہا پیدا ہوتی ہے اور ہر دور کے ختم ہو جانے پر اس کا بھی ظہور ہوتا ہے۔ اس موسم کے علاوہ اور موسموں میں مادہ زہ کی قربت و مصاحبت کا کوئی جواب نہیں دیتی اور نہ ہی بالعموم اس قربت و مصاحبت کی کوشش نہیں کرتا۔ جب حضی کھانے کا کام ہو جاتا ہے تو ایک نئی اشتہا یہاں میں آتی ہے۔ کاشین اور دیوار کے سوراخ، گھاس، پھوس اور تنکے جو پہلے حصہ میں کوئی جواب پیدا نہ کرتے تھے اب وہ کبھی بن جاتے ہیں جو دوسرے حصے کی فعلیتوں کے قفل کو کھولتی ہے۔ اسی طرح گھونٹا اور انڈے تیسرے حصے کی فعلیتوں کی کبھی بن جاتے ہیں یعنی یہ کہ اب بیٹھے ہوئے کی اشتہا ظاہر ہوتی ہے۔ پھر نکلنے کے بعد یہ اشتہا آہستہ آہستہ ایک دوسری اشتہا کے لئے سجادہ خالی کرتی ہے یعنی اب بچوں سے سنائے جانے اور ان کے دانے دیکھنے کے مطالبہ کو پورا کرنے کی اشتہا کی حکومت شروع ہوتی ہے۔ اگر اس دور کے کسی حصے میں مرض یا بڑھاپے سردی یا کسی اور وجہ سے اشتہا پیدا نہ ہو تو تمام دور محفل ہو جاتا ہے اور اپنی قنایت کو نہیں پہنچتا۔

ہندو سوال یہ ہے کہ ہم اشتہا کے وجود کا اندازہ کس طرح کرتے ہیں؟ اس کی

خارجی یا معروضی علامات کیا ہیں؟ ان علامات میں سے پہلی تو وہ ہے جس کی طرف ہم اس سے قبل اشارہ کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ مخصوص اشیاء (قفلوں کی کنجیاں) صرف مناسب موقعوں پر جبلی جوابات پیدا کرتی ہیں مشین تو موجود ہوتی ہے، لیکن وہ قوت محرکہ موجود نہیں ہوتی جس کے بغیر کنجی پھرانے سے پیٹھے حرکت نہیں کرتے +

دوم، کنجی، یعنی مخصوص شے کی غیر موجودگی میں بھی ایک اشتہا اپنے آپ کو ایک کم و بیش غیر واضح بے قراری و بے چینی کی صورت میں ظاہر کرتی ہے۔ یہ گویا ایک سرگردانی ہے جو اس شے کے گزشتہ تجربے کی عدم موجودگی میں بالعموم کم و بیش بے تکی قسم کی ہوتی ہے، لیکن جو باوجود اس کے غیر واضح طور پر مقصدی معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ بھی ایک ایسی شے کی تلاش ہے جس کی واضح طور پر پیش بینی نہیں ہوئی۔ یہ ایسا ہے گویا جو توانائی کہ جبلی فعل کے ہر حصہ کی تحریک کرتی اور اس کو باقی رکھتی ہے اس کے چشمہ میں گھٹائی آتی ہے اور اس کی وجہ سے یہ توانائی تمام حرکی آلات میں پہنچ جاتی ہے۔ اس طرح ان مشینوں میں بے تکی فعلیت پیدا ہو جاتی ہے، تا آنکہ وہ حیوان اپنے مخصوص شے کو پالیتا ہے۔ صرف یہی شے اس توانائی کی رہنمائی ان راستوں کی طرف کر سکتی ہے جو جبلی منزل مقصود تک جاتے ہیں۔ اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ دروازہ کا قفل اس شے کی وجہ سے کھل جاتا ہے اور زائد توانائی مناسب راستوں میں منتقل ہو جاتی ہے +

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ اشتہا یعنی جبلت کی توانائی کا ذخیرہ بہت بڑی حد تک جسمانی جمع و فرق اور ان داخلی و خارجی اثرات سے معین ہوتا ہے جو اس پر پڑتے ہیں۔ ان اثرات میں درجہ حرارت، خوراک، کیمیاوی مادے، بالخصوص وہ مرکب داخلی ریوشین جنہیں ہارمونز یا انڈو کریٹنز کہا جاتا ہے قابل ذکر ہیں۔ اور اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا کہ جبلی فعل کی بیدار نشی یعنی مخصوص شے کے اور اک کی وجہ سے جبلت کے دروازے کا کھلنا اشتہا کی شدت کو اور بڑھا دیتا ہے۔

علم Metabolism

علم Hormones

علم Endocrines

بعض جبلی کردار، بالخصوص "لکاشن خوراک" میں اشتہا بہت نمایاں ہوتی ہے اور اصولاً یہ اتنے واضح طور پر ظاہر نہیں ہوتی، لہذا اس کے نظر انداز کئے جانے کا احتمال رہتا ہے۔ مثلاً لڑائی کی جبلت میں، جو بعض حیوانات میں کام کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتی ہے، اگرچہ بعضوں میں یہ بھی اشتہا کے کم از کم ان معنوں میں تابع ہوتی ہے کہ بعض موسموں میں اور موسموں کی نسبت اس کا عمل فوری اور شدید ہوتا ہے۔

## جبلی فعالیت کے بعض عام اصول

ہم نے اب جبلی کردار پر اتنا غور کر لیا ہے، کہ ہم بعض عام اصول مدون کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔

سب سے پہلے ہم کو یہ دریافت کرنا ہے، کہ "ایک جبلت" کے جلد کے استعمال سے کوئی فائدہ ہوتا ہے یا نہیں اور اگر یہ ایسا ہی ہے تو یہ اصطلاح کس طرح استعمال کی جائے، اور اس سے کیا مراد لی جائے؟ میں نے خود جتنی کھانے کی جبلت کے ضمن میں اس کو استعمال کیا ہے اس سے قبل میں "ایک جبلت" کی اہم خصوصیات کو واضح کرنے کی کوشش کر چکا ہوں۔ میرے نزدیک "ایک جبلت" "ذہنی ساخت کا ایک عینی واقعہ ہے جس کو ہم کردار اور تجربے کے واقعات سے نتیجہ کرتے ہیں چونکہ

۱۔ بعض مصنفین مثلاً پروفیسر ڈیویوس Prof. Dreyer اشتہاؤں کو جبلتوں سے علحدہ سمجھتے ہیں۔  
 (دیکھو اس کی تصنیف (Instinct in man) ان کے نزدیک یہ دو مختلف قسم کی غلطی تھیقات میں جو کچھ میں نے اوپر کہا ہے، اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ انفصال کس قدر ناممکن ہے۔ (مصنف)  
 ۲۔ یہ عام استعمال کی مطابقت میں ہے، لیکن ماہرین نفسیات میں بھی اس کی نظیریں ملتی ہیں چنانچہ منجھادوروں کے پروفیسر ولیم جیمس اس کو اختیار کرتا ہے میں نے اپنی کتاب Introduction  
 Social Psychology میں اسی طرح کو استعمال کیا ہے اور اس کو معین تر معنی دینے کی کوشش کی ہے۔ زمانہ حال میں اس استعمال پر بہت کچھ لے دے ہوئی ہے۔ چنانچہ پروفیسر (بقیہ ماثیہ صفحہ آئندہ)

یہاں ہم حیوانی کردار پر بحث کر رہے ہیں، لہذا تجربہ کے واقعات بھی اناجی ہیں۔ لیکن جیسا کہ میں آگے چل کر واضح کر دوں گا، انسانی تجربے کی تشکیل پر ان کو ترجیح کرنے کے کافی مضبوط دلائل ہمارے پاس ہیں۔ میں اس سے قبل بھی ذہنی ساخت کے واقعات اور وظائف یا فعلیت کے واقعات کی تفریق کی اہمیت پر زور دے چکا ہوں۔ ”ایک جبلت“ یا اس کبوتر کی جنتی کھانے کی جبلت کی سی اصطلاح کے استعمال سے ہم اس تفریق کا دیا استدراذہ مشاہدہ کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ اس استعمال پر تنقید کرنے والے کا اعتراض ہے، کہ آخر اس سے تم کو فائدہ کیا ہوتا ہے؟ تم کہتے ہو، کہ استطفاء، اور جنتی کھانے کے دوران میں جو کردار کہ اس کبوتر کا ہوتا ہے، وہ اس بات کا نتیجہ ہوتا ہے کہ کبوتر ”اس جبلت“ کا مالک ہے، اور یہ کہ ”جبلت“ اس میں کام کرتی ہے۔ لیکن یہ ”جبلت“ کردار کے ان واقعات کا سکونی الفاظ میں براہ راست ترجمہ ہے، جو مشاہدے میں آتے ہیں اور بس۔ اس لفظ کے استعمال سے کردار کے متعلق نئی معلومات حاصل نہیں ہوئیں، نہ اس سے اس پر کوئی مزید روشنی پڑتی ہے۔

میرا جواب یہ ہے ۱۔ (۱) جبلت کسی ایک فعل، یا ایک سلسلہ کردار میں اپنی پوری ماہیت کا اظہار نہیں کرتی۔ ”اس جبلت“ کی تعریف کی تدوین مختلف مواقع پر ایک ہی حیوان کے کردار کے مشاہدے سے ہوتی ہے، اس واسطے کی بنا پر ”اس جبلت“ کا جملہ شاید جائز کہا جاسکے لیکن (۲) اس خاص کبوتر میں ”یہ جبلت“ محض ایک مثال ہے ایسی ہی صنفی

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ) جے آر کنیٹر Prof. J. R. Kantor دیکھو Psychological Review

بابہ جنوری سلسلہ اس میں پیش پیش ہے لیکن مشہور صی فیلڈ (A. C. Field) نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، وہ میرے نزدیک قابل فہم ہے (دیکھو مقدمہ بابت جولائی سلسلہ مقالہ Instinct Psychology and Faculty Psychology) اس تنقید کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک فعل ”جبلت“ کی طرف منسوب کرنے سے فیصلہ اسی تاریکی میں رو جاتا ہے جس میں کہ وہ اس وقت رہتا ہے، جب کسی قوت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ (مصنف)



اشیاء، یعنی ایسی ہی جبلتوں، کی ایک بڑی جماعت کی جن میں سے ہر ایک جبلت اس جنسیت اور نوع کے بہت سے کبوتروں میں سے ایک کی خلقت میں یاگزین ہے۔ ہم اس کبوتر کی اس جبلت کے بیان اور تفہیم کو اور بہت سے کبوتروں کے اسی طرح کے جبلی کردار کے مطالعے سے مکمل کرتے ہیں، جس طرح کہ ایک خاص پھول کی ساخت کے بیان کو ہم اسی نوع کے اور بہت سے پھولوں کے مطالعے سے مدون کیا کرتے ہیں۔ (۳) اس جبلت پر مزید روشنی اس نوع کے کبوتروں کے حقیقی کھانے اور دیگر انواع کے پرندوں، دیگر حیوانیات اور نوع انسانی کے حقیقی کھانے کے تقابلی مطالعہ سے پڑتی ہے۔ موضوع الذکر صور تو ہم کو خود اپنے تجربوں اور ادروں کے ان تجربوں سے بہت مدد ملتی ہے جو کم و بیش بالواسطہ طور پر بے شمار ناولوں، افسانوں، اور نظموں میں بیان کئے گئے ہیں۔ (۴) اس جبلت پر مزید روشنی تمام مختلف قسموں کے جبلی کردار اور تجربوں کے تقابلی مطالعہ سے پڑتی ہے۔ اس مطالعہ کی بدولت ہم عام جبلتوں کے متعلق چند تجربی قوانین، یا اصول، وضع کر سکتے ہیں، جن کا طلاق ہم اس خاص جبلت پر یہ معلوم کرنے کی غرض سے کر سکتے ہیں، کہ یہ ان کے مطابق ہے یا نہیں۔ پھر ان ہی عام اصول کو ہم ان قیاسات کی صورت میں بھی احتمال کر سکتے ہیں، جو ”جبلت“ کے متعلق ہمارے مشاہدات و اختراعات کی رہنمائی کرتے ہیں۔ (۵) اس جبلت پر مزید روشنی جبلت کے خالصہ حیاتیاتی مطالعہ اور خصوصاً توریش کے مطالعہ سے بھی پڑتی ہے۔ چنانچہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ بعض سادہ جبلتیں قوانین مینڈل کے مطابق منتقل ہوتی نظر آتی ہیں، اور بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ مزید مطالعہ سے یہ ثابت ہو گا کہ ایک ”جبلت“ ایک فرد کے جسم کی ساخت کا جنڈل کا کافی عنصر ہے۔ اگر یہ احتمال حقیقت میں تبدیل ہو جائے،

تو یہ بذات خود "ایک جبلت" کی اصطلاح کے استعمال کو جائز ٹھہرائے گا۔ اور اس کا مقتضی ہوگا۔ (۶) موخر الذکر ہی کے قریب قریب وہ روشنی ہے جو "ایک جبلت" بحیثیت اکائی عنصر پر ایک ہی نوع حیوانات کے مختلف خاندانوں کے متقابل مطالعہ سے پڑتی ہے۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہے کہ مرغابیوں میں سے بعض اچھی "انڈے دینے والی" ہوتی ہیں اور بعض "اچھی بیٹھنے والی"۔ یہ بحیثیت "انڈے دینے والی" کے پسند نہیں کی جاتیں کیونکہ یہ بہت جلد "کڑک" ہو جاتی ہے۔ بعض مرغابیاں اچھی "مائیں" بنتی ہیں، اور بعض اچھی "انڈے دینے والیاں" اور اچھی بیٹھنے والیاں اس قدر بری "مائیں" ہوتی ہیں کہ ان کے بچے ہمیشہ خطرے کی حالت میں رہتے ہیں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مرغابیوں کے جلی کردار کے یہ تینوں پہلو یعنی انڈے دینا، بیٹھنا اور ماں بننا، ایک ہی نوع میں ایک دوسرے سے آزاد ہو کر قابل تغیر ہیں۔ اسی بنا پر ہم مجاز ہیں کہ ان کو تین علیحدہ علیحدہ جبلتوں کی طرف منسوب کریں۔ اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ ان میں سے ہر ایک اینڈلی اکائی کی صورت میں متوارث ہوتی ہے، تو یہی ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہٹ دھرم ساہٹ و سہم مقرر ہے بھی "ایک جبلت" کے استعمال پر کیونکہ بیج و تاب کھا بیگا۔ (۷) "ایک جبلت" ایک فرد حیوان کی ساخت کی ابتدائی صورت ہے، جو اپنی الگ "سوانح عمری" رکھتی ہے۔ اس میں عمل (یا عمل کی تیاری) ان داخلی و خارجی مناسب حالات کا انتظار میں رہی پھرائی جاسکے، اور اشتہا بھی موجود ہو) صرف اس وقت شروع ہوتا ہے، جب اس فرد کی عام نشوونما ایک خاص درجہ پر پہنچ جاتی ہے۔ پھر خود اس عمل کے دوران میں اس میں اور تغیرات اور ارتقاء ہوتے ہیں۔ یہ ذہنی ساخت کی اور خصوصیات کے متعلق طبیعی تعلقات پیدا کرتی ہے اور یہ خواہ بحالت فعلیت ہو یا بحالت انفعالییت، آخر کار (کم از کم بعض مثالوں میں) محو ہو جاتی ہے، یا اس میں الجھاؤ پیدا ہو جاتا ہے اور اب یہ مناسب ترین اجتماع حالات میں بھی عمل نہیں کرتی۔ (۸) جبلتوں کے متعلق کچھ

معلومات ہم کو ماہرین عضویات کی طرف سے بھی حاصل ہوتی ہیں۔ انہوں نے یہ  
 باور کرنے کے وجہ بیان کئے ہیں، کہ نوع حیوانات کی ہر قسم کی جبلتی فعلیت نظم  
 اعصاب کے خاص حصوں کے لمبی ارتقا اور صحت و استقامت پر موقوف ہے  
 اور اس کے ساتھ مربوط ہوتی ہے۔ چنانچہ ثابت کیا گیا ہے کہ دودھ پلانے والا  
 جانور دل کے جبلتی افعال دماغ (اور بالخصوص جھری جھریوں) کے قاعدہ  
 عقدوں پر زیادہ تر موقوف ہوتے ہیں۔ پھر اس بات کی بھی شہادت موجود  
 ہے، کہ جبلتی فعلیت کی بڑی صورتوں میں سے ہر ایک عصبی بافت کے اس مخصوص  
 حصے پر بالخصوص موقوف ہوتی ہے، جو قاعدہ عقدوں کے اندر ہوتا ہے۔ اہا  
 کے علاوہ ماہرین عضویات آج کل ثابت کر رہے ہیں، کہ دہلی افزا است  
 یا ہاس موخن، جبلتی فعلیتوں کی بعض صورتوں کو مدد پہنچاتے، اور ان میں  
 آسانیاں پیدا کرتے ہیں۔ احتمال اس بات کا ہے کہ ایک یا زائد ہاس موخن  
 ہر ایک جبلت کی اس طرح خدمت کرتے ہیں، اور ان ہاس موخن کا جسملی  
 کردار کی دوسری صورتوں پر بالخصوص اثر نہیں ہوتا۔ (۹) لہذا جب میں  
 ”اس خاص کبوتر میں اس جبلت کا ذکر کرتا ہوں تو میں اس کے اس کردار  
 کو سکونی الفاظ میں بیان نہیں کرتا، جس کا میں نے مشاہدہ کیا ہے۔ برخلاف  
 اس کے میرا اشارہ ایک بڑے ذخیرہ علم کی طرف ہوتا ہے، جو مختلف میدانوں  
 میں مشاہدات و اختیارات کرنے کے بعد جمع ہوا ہے۔ (۱۰) اس کا نتیجہ  
 یہ ہے کہ جب میں کسی خاص حیوان کے کسی فعل کا نام لیتا ہوں اور کہتا  
 ہوں کہ ”یہ اس کی جھتی کھانے یا لڑنے، یا کسی اور جبلت کا مظہر ہے“ تو، ہیا  
 کہ بعض معترضین کا خیال ہے، میرا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ”یہ جبلتی کردار ہے“  
 یا یہ کہ ”یہ جبلت کا نتیجہ ہے“، میرے جملہ کا مطلب اس سے کہیں زیادہ ہے  
 اور جس شخص نے جبلت کا کچھ بھی مطالعہ کیا ہے، اس کے لئے اس جملہ کے معنی

اتنے وسیع ہیں، کہ کسی اور جگہ کے نہیں ہو سکتے۔ پہلے اور منوں کے اس کا ایک  
 معنی یہ ہے کہ میں اس کردار کی آئینہ صوریہ کے مطابق پیشگوئی کر سکی جاوے گی  
 ہوں۔ اور ہر سائنس دان کی طرح ہو سکتا ہے کہ یہ پیشگوئی بھی غلط  
 اور ناقص ثابت ہو، لیکن مشاہدہ اور استدلال کی بدولت جبلت بالعموم اور  
 اس خاص قسم کی جبلت بالخصوص کے علم کی زیادتی کے ساتھ ساتھ اس کا  
 درجہ یقین بھی اونچا ہوتا جاتا ہے۔ لفظ ”استدلال“ کا اضافہ میں نے  
 اس وجہ سے کیا ہے کہ ایک ”جبلت“ پر بعض اعتراض کرنے والے اس  
 غلط فہمی میں مبتلا نظر آتے ہیں، کہ کردار کا علم عینی واقعات کردار کے مشاہدہ  
 کی محض رپورٹوں کی بنا پر کامیابی کے ساتھ تعمیر کیا جاسکتا ہے۔

## جبلتین بحیثیت مناج تو انانی

ہمارا یہ کہنا ہے، جانہ ہوگا، کہ ایک مخصوص جبلت (مثلاً حقیقی کھانے کی) ایک خاص حیوان  
 کی عقلی ذہنی ساخت کی ایک خصوصیت ہے۔ اگر ہم کو کسی حیوان کے متعلق سوائے اس کی  
 نوع اور بنیاد کے، کچھ اور علم نہ ہو، تب بھی ہم اس کی جبلت کو ایک حد تک یقین کے ساتھ  
 نتیجہ کر سکتے ہیں، بعینہ اس طرح اچھے، کہ ایک ماہر نباتیات ایک پھول کی نوع کو معلوم کرنے  
 کے بعد اس کے غیر مرئی حصوں کی ساخت اور ترتیب کو بیان کر سکتا ہے، اور ایک حد تک  
 وثوق کے ساتھ پیشگوئی کر سکتا ہے، کہ وہ کس طرح اگیں، اور بڑھیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ  
 ہر نوع حیوانات کو خاص خاص جبلتیں عطا ہوتی ہیں، جس طرح کہ پھول کی ایک معلومہ نوع  
 میں خاص حصے، یا آلات ہوتے ہیں، جو اس نوع کے ساتھ مخصوص ہوا کرتے ہیں۔

”ایک جبلت“ ذہنی ساخت کا ایک واقعہ ہے۔ ہم کو ضرورت ایک ایسی عام  
 ترین اصطلاح کی ہے، جو ذہنی ساختہ کی ان قابل تمیز خصوصیات پر دلالت کر سکے۔  
 ہم نے ”نقص“ ”احساس“ اور ان تمام اصطلاحات کو رد کر دیا ہے جو واقعات ساخت پر بھی دلالت  
 کرتی تھیں اور غلیظت یا وظیفہ کے واقعات پر بھی بہترین اگرچہ ذرا بد وضع، لفظ جو اس وقت مل سکتا ہے ”میلان“

اس لفظ کو میں بصورت اسی عام ترین اصطلاح کے تحت یاد کر رہا ہوں جو ذہنی ساخت کی تمام ذہنی اکائیوں پر دال ہے اور اس کے لئے میرے پاس ایک عمدہ نظیر بھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ میں روزمرہ گفتگو کے ایک لفظ کو، معنوں کی تحریف یا نسخ کے بغیر نفسیات کے لئے مخصوص کر رہا ہوں، اور یہ کوئی نئی بات نہیں۔ نفسیاتی اصطلاحات کے لئے ہم نے روزمرہ گفتگو، اور ادبیات میں سے بہت سے الفاظ اسی طرح لئے ہیں۔

لہذا اب صورت یہ ہوتی کہ ایک جبلیت "ایک ذہنی سیلان ہے جس کی ماہیت کا اختلاف و امتیاز کردار اور تجربوں کی ان صورتوں سے ہوتا ہے جن کو یہ متین کرتا ہے پھر ہم متین کے ساتھ یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں کہ ایک ٹیسٹ جبلیت ایک پیچیدہ سیلان ہے جس میں کہ ہم کم از کم دو حصے معلوم کر سکتے ہیں۔ اول وہ حصہ جو ایک مخصوص شے (جو کوئی جبلیت کی کبھی ہے) کے ادراک کو ممکن بناتا ہے۔ یہ حصہ وہ قفل ہے جس میں کبھی گنتی ہے۔ دوم۔ وہ حصہ جو توانائی کے سیلان کو متین کرتا ہے، اور اس کو ان تمام جسمانی آلات کی طرف سے لے جاتا ہے جو جبلی فعالیت میں شریک ہوتے ہیں +

کیا ہم کو میرے حصے کو بھی دریافت کرنے کی ضرورت ہے؟ یہ بہت مشکل سوال ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جب کسی حیوان میں جبلیت کی تحریک ہوتی ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کے کپڑے میں توانائی بہت زیادہ خرچ ہو، اور یہ کردار بہت دیر تک باقی رہے یہاں تک کہ انتہائی صورتوں میں وہ حیوان تھک جائے یا نیم جان ہو جائے تنگ ثابت قدم رہتا ہے جب کسی حیوان کے آلات جس اس کی جبلتوں میں سے کسی ایک کی مخصوص شے لے لے اثر پذیر ہوتے ہیں تو توانائی یا قوی و شدید فعل (یہ جو کسی و خبر داری کی وضع کو باقی رکھنے ہی کا کیوں نہ ہو) کا پتہ نکلنا عام اور مخصوص نتیجہ ہوتا ہے۔ اکثر تو مخصوص اور منضبط حرکات کے علاوہ بہت سی کم و بیش ایسی بھی ہوتی ہیں، اور اس میں فاضل توانائی خرچ ہوتی ہے۔ مثلاً اس حالت میں جب ہم شکار یا اپنے سوراخ کے قریب جا رہے ہیں کرتی ہے یا جب کتنا خرگوش کا کھوج لگاتا ہے، یا جب ایسا کبوتر جو کبھی جفتہ نہیں کھایا، کبوتری کے سامنے چھوڑا جاتا ہے۔ اس میں کام

۱۔ اس کی بہت سی مثالیں بیان کی جاسکتی ہیں۔ مجھے خوب یاد ہے کہ میرے ایک بوڑھے کبوتر کی کبوتری دو بچے نکالنے کے بعد اتفاقاً مرگئی تو یہ کبوتر بچوں کو چوکا (بقیہ ماغیہ صفحہ ۱۳۶)۔

نہیں، کہ یہ زائد حرکات مفید بھی ہوتی ہیں، کیونکہ یہ سعی و خطا کے طریقے کو ممکن بناتی ہیں اور اس طریقے سے کردار میں اصلاح و ترمیم ہو جاتی ہے جب باقاعدہ اور منضبط حرکات کے لئے حالات موزوں ہوتے ہیں، تو یہ کردار بالعموم اس تمام توانائی کے بل پر باقی رہتا ہے، جو اس وقت اس عضو میں موجود ہوتی ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ وہ حیوان اس خاص ہمہ یعنی جبلت کی طبعی غائے حصول میں بدل دجان منہک ہے۔ اس کی یہ حالت اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک وہ غایت حاصل نہیں ہو جاتی، اور حیوان تھک نہیں جاتا یا کسی دیگر اور شاید قوی تر جبلت کا دور دورہ نہیں ہو جاتا۔ توانائی کے اس خرچ کو ہم کس طرح منظور کریں گے؟ یہ کہا سے آتی ہے؟ اور یہ کس طرح آزاد ہوتی ہے؟

معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ جبلی فعلیت کا جو ہر یہ ہے کہ توانائی اس طرح آزاد ہو اور ایسے رستے میں منتقل ہو، کہ ہم اسے نفسی طبعی توانائی کا نام دے سکیں۔ ہم طبعاً یہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہ یہ توانائی بالقوہ (جو بافتوں میں کیمیاوی صورت میں جمع رہتی ہے) کے آزاد، یا فعلی توانائی کہ یہ توانائی فعل کی صورت میں ہو یا برقی صورت میں، یا کسی اور صورت میں، بدلتے کی مثال ہے، اور غالباً یہ خیال صحیح ہے۔ ہم بجا طور پر آزاد شدہ فعلی توانائی کے منابع، اس کے جمع اور آزاد ہونے کے مقام، اور اس کے ایک خاص رستے میں منتقل ہونے کے طریقے، پر معنویاتی اصطلاحات کے ذریعہ غور کر سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہم ابھی تک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) دینے کے سخت کلام پر نہایت بہادری سے ثابت قدم رہا۔ میں اس کے کلام کو ہلکا کرنے کی بہت کوشش کی، لیکن اٹنا کام بھی اس کی زوال پذیر طاقت کے لئے بہت نہایت ہوا، اور قبل اس کے کہ بچے خود بچنے کے قابل ہوتے وہ مر گیا۔ (مصنف)

لے۔ اس عمل کی عصبی شرائط کا ایک قیاسی بیان میں اس سے قبل پیش کر چکا ہوں (دیکھو

The Sources and Direction of Psychological Energy

Journal of Insanity

باب ۳۱) میرا خیال یہ ہے کہ ہر ایک جبلت اُن بندوں کے نظام میں غفلت ہو جائے گی، جو نظام اعصاب کے درآئندہ پہلو میں آزاد ہونے والی توانائی کو روکے رہتے ہیں۔ جبلت کے پیچھے، یعنی قفل میں کبھی پھرنے کے وقت ان سواریوں کا دبا کھل جاتا ہے اور جبلت کے برآئندہ راستے تمام ممکن الحصول آزاد توانائی (بقیہ حاشیہ صفحہ

نظام اعصاب کے اسرار و غوامض سے بے خبر میں، لہذا بہتر یہ ہے کہ ہم اپنے بیان میں وہ اصطلاحات استعمال کریں جو معلوم واقعات سے سب سے زیادہ مطابق، اور ہمارے نفسیاتی اثرات کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوں۔ یہاں ہمارے لئے دو راستے کھلے ہوئے ہیں۔ اول ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ ہر ایک جبلت میں اس توانائی بالقوہ کا ایک ذخیرہ ہے جو جبلت کے نتیجے ہوئے کے وقت آزاد ہوتی ہے، اور مناسب کہتوں میں منتقل ہو جاتی ہے، اور جو اس بے چینی اور بے تسراری میں پھنکتی ہے، جو ہم دیکھ چکے ہیں، کہ اشتہا کی خصوصیت ہے۔ دوم ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ ایک حیوان کی مختلف جبلتیں توانائی کے ایک مشترک ذخیرے میں سما خراج کرتی ہیں۔ بہت سے واقعات ایسے ہیں، جو موخر الذکر کے مقتضی ہیں، اور اس ہی کو جب اُتر قرار دیتے ہیں، لیکن اگر ہم اس کو قبول کر لیتے ہیں، تو ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہر جبلت اس ذخیرے کی توانائی کو یکساں آزادی اور آسانی کے ساتھ خرچ نہیں کرتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جبلی کردار کی بعض صورتوں میں بالعموم توانائی کی ایک بڑی، شاندار کثیر ترین، مقدار صرف ہوتی نظر آتی ہے۔ ان کے مقابلہ میں بعض ایسی ہیں، جو اس کا طے بہت کمزور ہوتی ہیں۔ یہ اس وجہ تک متبیح کی ہی نہیں جا سکتیں، کہ ان میں بہت زیادہ توانائی ضرور ہو چنانچہ اکثر حیوانات کا ”استعجاب“ اس نسبت کمزور جبلت کی شکل سے اس کے مقابلے میں اکثر انواع کی جھنجھی کھانے، یا لڑنے، اور بچ کر نکل جانے کی جبلتیں توانائی کی کثیر ترین مقدار کو تین کرنے کے قابل نظر آتی ہیں۔ لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ ہم کو کسی ایسے عقیدے کی ضرورت ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کے لئے صدر مخزن، یا ”آخری مشترک“ راستہ بن جاتے ہیں۔ یہ یورپا ریٹرہ دار جانوروں کے دماغ کے بعضی حصوں میں واقع ہوتی ہیں جو عقائد کہ پیش کئے گئے ہیں، ان میں سے میرے نزدیک سب سے زیادہ قابل قبول یہی ہے۔ لیکن باقی عقائد کی طرح یہ بھی محض قیاسی ہی ہے۔ (مصنف)

لے ڈاکٹر ڈبلیو، ایچ، آر، ریوڈر (W. H. R. Rivers) کا خیال ہے، کہ ہر جبلت تب کچھ، یا کچھ نہیں، کے اصول پر کاربند ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اگر یہ متبیح ہوئی ہے، تو اس کا نتیجہ کثیر ترین ہے ہے۔ میرے نزدیک اکثر جبلتوں میں یہ صورت نہیں ہوتی۔ اپنی ایک جدید تصنیف Instinct and the Unconscious میں ریوڈر نے اپنا یہ خیال بدلا ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جس میں یہ دونوں جمع ہوں یا جو ان کے مین مین ہو۔ واقعات زیر بحث کا اس جملہ میں بہتر اظہار ہوتا ہے کہ "ایک جبلت" کی تحریک سے فعل کا "ایک ہیجان" پیدا ہوتا ہے، یہ کہ ایک ہی جبلت میں اس ہیجان کی شدت (دھچی و غاربی) حالات تحریک کے مطابق مختلف ہوتی ہے اور یہ کہ کسی حیران کی بہت سی جبلتوں کے ہیجانات میں وہی کمترین شدت پیدا نہیں ہو سکتی، کیوں کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جب دو جبلتیں ایک وقت میں ہوتی ہیں، تو ایک جیلی ہیجان دوسرے پر غالب آجاتا ہے۔

اب خواہ ہم یہ فرض کریں کہ ہر ایک جبلت اپنا الگ ذخیرہ توانائی رکھتی ہے یا یہ کہ ایک حیوان کی تمام جبلتیں توانائی کے ایک مشترکہ ذخیرہ میں سے، بقدر ظرف، خرچ کرتی ہیں، اور یہ کہ جب ان میں سے کوئی اسیج ہوتی ہے، تو اس توانائی کا کچھ حصہ آزاد اور منتقل ہو جاتا ہے، بہر دو صورت جبلت کی توانائی یا جبلت سے پیدا ہونے والی توانائی کا ذکر ایجاد ہوگا، اور ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ہیجان فعل کی محسوس شدت ایک معنوں میں زاو شدہ توانائی کے سببالات کی شدت ہوتی ہے۔

جو لوگ کہ میکائیلی تمثیلات پسند کرتے ہیں ان کو ذیل کی تمثیل سے کچھ مدد مل سکتی ہے۔ ہم ان میزاجت کو جو ایک عضو کی جبلتیں ہوتے ہیں، اسے درج ذیل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) یہاں وہ کہتا ہے کہ "سب کچھ یا کچھ نہیں" کے اصول پر بعض جبلتیں کار بند ہوتی ہیں اور بعض اس پر کار بند نہیں ہوتی (معنف)

لے۔ ان ہی واقعات کو اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ یہ مختلف جلی رجحانات کی اضافی شدت ہیں لیکن "ہیجان" کا لفظ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ ہیجان فعل وہ چیز ہے جس کا ہم کو خود تجربہ ہوتا ہے، اور جس کو ہم دوسرے میں بھی کام کرتے دیکھ سکتے ہیں۔ پھر یہ جو "فعلیت" کے واقعات پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں "رجحان" میں وہ قابل اعتراض ابہام ہے جو ماہرین نفسیات کے ہاں بہت مرغوب ہے (جس کی وجہ سے اس کو مباحثہ اور وظیفہ دونوں کے واقعات کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے) (معنف)

لے۔ اگرچہ کوئی شہادت ہمارے پاس اس بات کی موجود نہیں کہ ہیجان کی محسوس شدت اور توانائی کے سببالات میں لازم بہت گہرا ہوتا ہے، تاہم اپنے تجربہ کی بنا پر فرض کرنے کے مجاز ہیں، کہ یہ لازم زیادہ ہیجانی ہوا کرتا ہے۔



میکانکی انتظام سے تشبیہ دے سکتے ہیں۔ ہر ایک جبلت گویا (۱) ایک کمرہ ہے جس میں عمل تنجیر یا کسی اور کیمیائی عمل سے برابر ایک گیس نکلتی رہتی ہے، اور یہ گیس کمرہ بند دھنکی وجہ سب کی سب جمع ہو رہی ہے۔ یہ تمام کمرے نہایت باریک رکھتوں کے ذریعہ باہر ملے ہوئے ہیں۔ جب کسی دو کمروں میں گیس کا دباؤ غیر مساوی ہو جاتا ہے تو ایک کی گیس، سخت مزاحمت کے ساتھ، دوسرے میں منتقل ہو جاتی ہے۔ (۲) ہر ایک کمرے میں باہر نکلنے کا ایک راستہ ہے جو نالیوں کے ایک پیچیدہ نظام میں تقسیم ہو جاتا ہے، اور یہ نالیاں آلات عالمہ کے ایک مجموعہ تک جاتی ہیں (یہ گویا اعصاب ہیں، جو عضلات اور فرد تک جاتے ہیں) (۳) اس راستہ میں ایک دروازہ ہے جو بند رہتا ہے اور اس دروازے میں کم دبش پیچیدہ قسم کا ایک قفل پڑا ہے، جو اس دروازے کے لئے مخصوص ہے (بعض صورتوں میں ہر ایک دروازے میں بہت سے ایسے قفل ہوتے ہیں، نہ کہ ایک قفل) یہ دروازہ ایسا مضبوط بند نہیں ہوتا، کہ اس میں سے گیس باہر نکل سکے، اور کمرہ میں اس کا دباؤ جس قدر ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ گیس باہر نکلتی ہے (یہ گویا اشتہا اور وہیے قرار می ہے، جس میں اشتہا کا اظہار ہوتا ہے)۔ جب قفل میں کبھی پھرائی جاتی ہے، تو دروازہ کھل جاتا ہے، اور گیس مختلف سمتوں میں سے نکل کر ان تمام آلات میں حرکت پیدا کرتی ہے، جن میں یہ پہنچتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی کمرہ میں گیس کا دباؤ چونکہ کم ہو جاتا ہے، لہذا اس کے اندر گیس کی پیدائش یا آزادی بہت سریع ہو جاتی ہے، اور اور کمروں سے بھی کچھ گیس اس کے اندر آ جاتی ہے۔ کئی وہ احساسی نمونہ ہے، جو جبلت کی مخصوص شے (مثلاً بیل کا غنہ، مور کی دم) ہمارے سامنے پیش کرتی ہے۔ کبھی پیرانے کا قفل گویا اس شے کا ادراک کرتا ہے۔ اس قسم کا میکانکی نمونہ فنی طبی میلان کے استخراج کے لئے لازماً غیر موزوں ہوتا ہے۔ اس میں اصلاح شاید اس طرح کی جاسکتی ہے، کہ مقفل دروازے کی بجائے کافی دار صمام ہو، اور یہ صمام

ایک بیرم کے چھوٹے بازو کے اٹھنے سے کھلتا ہو، اور اس کا یہ اٹھنا ہی بیرم کے لمبے بازو کے اس دباؤ کے مناسب ہو، جو اس کے آزاد سر پر لگی ہوئی قوی کمائی کی وجہ سے اس پر پڑتا ہے۔ جب تک یہ آلہ بحالت سکون رہتا ہے، اس وقت تک یہ دباؤ ڈاٹوں کے ایک سلسلہ کی وجہ سے، پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان ڈاٹوں میں سے ہر ایک ڈاٹ اس طرح کھل سکتی ہے، جس طرح کہ ہارمونیم کے ایک پردہ پر انگلی رکھنے سے سر نکلتی ہے۔ بیرم کا مکمل دباؤ اور اس لئے صمام کا پورا کھلنا، صرف اس طرح ممکن ہوتا ہے کہ چند مخصوص پردوں پر بیک وقت انگلی رکھی جائے۔ ان پردوں میں سے بعض پر انگلی رکھنے سے بیرم پوری طرح نہیں دبتا۔ یہ تمام پردے گویا حیوان کے آلات حس میں کئی ہر وہ طبعی شے ہے، جو پردوں کے مناسب اجتماع پر انگلی رکھتی ہے۔ اس تشیل کو مکمل کرنے کے لئے ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑے گا، کہ جو آلات آزادندہ گیس کے دباؤ سے عمل کرتے ہیں، وہ اس قسم کے ہوتے ہیں، کہ مناسب اور مزدوں حالت میں اس مجموعہ عوارض کو بدل دیتے ہیں، جو پردوں کے بجٹے کو معین کرتا ہے، اور اس طرح پردوں کا ایک نیا سلسلہ بنتا ہے۔ یہ نیا سلسلہ بیرم کو اس کی کمائی سے آزاد کر دیتا ہے، اور اس طرح کمائی دار صمام اپنی بند صورت کی طرف عود کرتا ہے، اور شاید ایک اور بیرم میں عمل پیدا کرتا ہے جس کی وجہ سے کوئی اور صمام کھل جاتا ہے (مثلاً زنجیری جیلوٹوں میں)۔ اس طرح ایک اور مختلف آلہ میں فعلیت شروع ہو جاتی ہے +

یہ ان گھڑ تشیل عضو یہ کو ایک آلہ سے تشبیہ دی ہے، جس کے پردوں، اور جس کی ڈاٹوں پر فطرت کام کرتی ہے۔ میں پھر کہتا ہوں کہ یہ تشیل بالکل ناقص ہے۔ لیکن اتنی ناقص نہیں، جتنا کہ جلی کردار کو سادہ

اضطرابات اور رخیوں کا سلسلہ کہنا +

جب ایک جلی ہیجان پیدا یا آزاد ہوتا ہے، تو عضو یہ حیثیت کی غایت کے حصول

کی کوشش میں مشغول ہو جاتا ہے۔ شے ہمیشہ کار و عمل جو اس کی طرف سے ہوتا ہے، ایک کلی روئے ہو کر رہتا ہے۔ اس کی تمام قوت موجودہ ہم پر مرکوز ہوتی ہے اور مختلف آلات کا عمل فعلیت کے غالب نظام کے تابع، اور مطابقت ہوتا ہے۔ کسی کام یا فعلیت میں، عضو کے اس اہتک کو ہم اپنے آپ میں توجہ کہتے ہیں، اور عام تحریک، جن کی نشانیاں ہم کو حیوانات میں اس وقت نظر آتی ہیں، جب ان جیلوں میں قوی و شدید، تہیج ہوتا ہے، ہم میں جذبہ "کھلاتی ہے۔ لہذا اب ہم ایک جبلت کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں، کہ یہ ایک غلٹی میلان ہے، جس کی وجہ سے عضو ایک خاص قسم کی شے کا اور اک (اس کی طرف توجہ) کرتا ہے، اور اس شے کی موجودگی میں اس کو ایک خاص جذبی تحریک، اور ایسے فعل کے ہیجان کا تجربہ ہوتا ہے، جو اپنے آپ کو اس شے کے تعلق سے ایک خاص طرز کردار میں ظاہر کیا کرتا ہے۔

یہ تعریف عام طور پر صرف اس طرح صحیح بنے گی، کہ ہم "شے" کے وسیع ترین معنی میں اس میں نہ صرف اشیاء اور عضوئے، بلکہ ان تمام عوارض حالات، کو بھی شامل سمجھیں، جن میں کہ ایک حیوان ہو سکتا ہے، اور یہ حالات داخلی و خارجی کو الٹ کو بھی حادی ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہئے کہ جو احساسی ہیجانات کہ آلات جس پر عمل کرتے ہیں، ان کا بڑا حصہ غلٹی کے اندر کی طرف سے آتا ہے، اور یہ احساسی ہیجانات کے مجموعہ کا اہم، اور ہر دم بدلنے والا صفات آئندہ میں "ایک جبلت" کی تعریف کی فریضائیں پیش کر دیں گے، اور اس کے جواز کو ثابت کرنے کی کوشش کر دیں گے۔ بعض صورتوں میں ایک خاص فعل، یا سلسلہ کردار کو ایک جبلت کا منظر کھنا مشکل ہو سکتا، اور ہوتا ہے۔ لیکن یہ وقت اصول کی نہیں، بلکہ عمل کی پیدا کردہ ہے۔ اصولاً تو یہ سوال بالکل جائز ہے، کہ اس نوع حیوان میں کتنی جبلتیں ہیں؟۔ اسی طرح ان اشیاء و حالات کو معلوم کرنے کی کوشش بھی بے جا نہیں، جو ان میں سے

۱۔ ہم اس تعریف کو مکمل تر اس طرح بنا سکتے ہیں کہ "غلط میلان" سے قبل "ذہنی" یا "عضویاتی" یا "عصبی" یا "نفسی الطبعی" کی صفت کا اضافہ کریں ان تمام میں شاید سب سے آخری سب سے زیادہ قابل ترجیح ہے کیونکہ اس کی صریح دلالت یہ ہے، کہ یہ میلان جسمانی فعل، اور تجربہ کے آئندہ راستے، دونوں کو معین کرتا ہے اگر ہم عضویاتی یا عصبی کی سنت استعمال کریں، تو ہم کو یہ صاف طور پر سمجھ لینا چاہئے کہ ہم کسی طرح بھی جلی فعل کی میلان کی تاہید نہیں کر رہے (مصنف)

ہر ایک کو پیدا کرتے ہیں۔ اسی طرح جو کردار کہ ان میں سے ہر ایک سے معین ہوتا ہے اور جس نے  
(یا تغیر حالات) سے ہوجان کی نشانی ہوتی، اور سلسلہ، فعلیت ختم ہو جاتا ہے، ان کی دریافت  
بھی بے محل نہیں

## ایک جبلت کی سوانح عمری

ہر جبلت غصوئے میں بتدریج نشوونما پاتی ہے اور مکمل طور پر ترقی یافتہ ہونے سے  
قبل بھی جزئی اور ناقص صورت میں اس کا اظہار ہو سکتا ہے۔ لیکن کیڑوں میں ایسا نہیں  
ہوتا، کیونکہ وہ پوری طرح (یا تقریباً پوری طرح) ترقی پا کر علی دنیا میں قدم رکھتے ہیں اور  
الفاظ میں کیڑوں میں جوانی، یعنی نشوونما، کا وہ زمانہ نہیں ہوتا جس میں مہارت اور علم کثا  
کئے جاتے ہیں، اور جبلتیں آہستہ آہستہ پختہ ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن جوانی کے اس زمانے سے  
بھی تمام کیڑے محروم نہیں رہتے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ”خلوت پسند“ بھڑیں اپنی زندگی کے سب سے  
بڑے کام یعنی بچوں کی نشوونما کے لئے موزوں حالات میں اندھے دیئے سے قبل آزادی کے  
ساتھ آوارہ گردی کر لیتی ہیں۔ یہی ان کی جوانی کا زمانہ ہے۔ اس زمانہ میں وہ جبلتیں پختہ نہیں  
ہوتیں، جو اندھے دینے کے دور اور اس دور کے چار بڑے حصوں کو معین کرتی ہیں۔ اگر یہ  
پختہ ہوئیں، تو ان کا عمل شروع ہو گیا ہوتا۔ جہاں تک ہم معلوم کر سکتے ہیں، فعلیت کے  
اس دور کی ابتدا ماحول میں کسی تغیر سے نہیں، بلکہ جبلتوں کے پختہ ہونے سے ہوتی ہے۔  
جوانی کے اس زمانے میں بھڑ کی ترغیب پیٹ بھرنے کی جبلت کی طرف سے ہوتی ہے۔  
اس وقت وہ اپنا پیٹ بھرتی ہے، اور چھوٹے چھوٹے حیوانات کی طرف توجہ نہیں کرتی، جن  
کو وہ بعد میں اپنے بچوں کے لئے شکار کرنے والی ہے۔ اس تمام عرصہ میں وہ اس  
مقام کا وہ علم جمع کر لیتی ہے، جو تناسلی جبلتوں کے پختہ ہوجانے کے بعد ان جبلتوں کی  
کارفرمائی کے لئے ضروری ہے۔

بعض مثالیں ایسی ملتی ہیں، کہ جن میں اگر ایک جبلت اس وقت کے بعد متوجہ  
نہیں ہوتی، جب وہ عموماً پختہ ہو جاتی ہے، تو یہ محو ہو جاتی ہے، یا کم از کم متوجہ نہ کیے جاتا  
نہیں رہتی۔ ایسی ہی چند مثالوں کی بنا پر ”تسانون بے شباتی“

”جبلت“ وضع کیا گیا ہے۔ اور خیال یہ ہے کہ اس کا اطلاق ہر ایک جبلت پر ہوتا ہے جیسے کی تعلیم تھی، کہ ہر ایک جبلت لازماً پائیدار ہوتی ہے، یہ کہ اس کی عمر ٹھوٹ سی ہوتی ہے اور اس عمر میں یہ عادات فعل کی تشکیل کرتی ہے، یہ کہ ان جبلتوں کے محو ہو جانے کے بعد یہ عادات ان کی جگہ لے لیتی ہیں، اور یہ اگر یہ عادات قائم نہیں ہوتیں، تو یہ جبلت بغیر نام و نشان چھوڑے، دنیا سے ہٹ جاتی ہے۔ اس نظر سے کو انسانی جبلتوں کے لئے بھی صحیح فرض کر کے، جیسے اس نے ہر قسم کی عقل کے لئے چند اہم و احکام مقرر کیے ہیں لیکن مجھے یہ نظر یہ بنیاد ہی نظر آتا ہے حیات حیوانی میں اللہ نے اس کی چند جبلتیں انگیزہ مثالیں ملتی ہیں، مثلاً وہ جبلت، جس کی وجہ سے بکری کا بچہ اپنی ماں کے پیچھے پیچھے پھرتا ہے۔ اس کے علاوہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جیسے نے حیات انسانی میں عادات کی ماہیت، اور اس کے وظیفہ کو بھی پورا نہیں سمجھا۔ اکثر جبلتیں ہم کو ایسی نظر آتی ہیں، جن پر اس قانون بے ثباتی کا اطلاق نہیں ہوتا۔ چنانچہ جنگلی پرندے، جو بحالت قید انڈوں سے نکلنے، اور بڑھتے پلتے ہیں، اور جو ایسی تنگ جگہ رکھے جاتے ہیں کہ جو ان کی بہت عرصہ کے بعد تنگ پر نہیں پھیلا سکتے، نفس سے نجات پانے کے بعد ان تمام، یا اکثر جبلتوں کا اظہار کرتے ہیں، جو ان کی نوع کے لئے مخصوص ہیں۔ اگر جیسے کی یہ تعلیم تمام انسانی جبلتوں کے لئے صحیح ہوتی، تو اس کی عملی اہمیت بہت زیادہ ہوتی۔ لیکن انسانی علاج امرائے میں جو کچھ ترقی اس کی تصنیف کے بعد ہوئی ہے اس سے اس نظر کے کی عملی ثابت ہوتی ہے۔ صحت کا عنصر اس میں بہت ہی ضعیف ہے، یعنی یہ کہ ایک جبلت تکرار کی وجہ سے زیادہ سریع اور تسبیح ہو جاتی ہے اور اس کا ہیجان فعل زیادہ قوی ہو جاتا ہے +

#### Law of transitoriness of Instinct

۱۴

تو خود میرا تجربہ ہے کہ جنگلی بطنیں، جو میرے مرنے غار میں انڈوں سے نکلیں، اور بڑھیں، اور جن کے پر ہمیشہ کٹے رہتے تھے، پانی کو معلوم کرنے کا حیرت انگیز رجحان ظاہر کرتی ہیں۔ پھر جب جوانی میں ان کے پر پورے نکل آتے ہیں، تو وہ نہایت انسانی کے ساتھ اڑ کر جنگل میں غائب ہو جاتی ہیں۔ یعنی نصف عمر کی قید کا کچھ اثر نہ پڑا۔ بعض باتوں کا نور شیر کی آواز سے دہشت زدہ ہو جاتے ہیں، اور پھرتے پھرتے ہیں، حالانکہ اس سے قبل ان کو اس کا کبھی تجربہ نہیں ہوا۔ اکثر انواع کی جنتی کھانے کی جبلت مناسب مائع نہ ملنے کے باوجود بھی باقی رہتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اکثر یا تو جانور نہایت (یعنی حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

عام الفاظ میں یہ کہنا غالباً صحیح ہوگا کہ ایک حیوان کی پوری صحت اور طاقت کا انحصار اس بات پر ہے کہ اس کی تمام جبلتیں کار فرما ہوں۔ جن حالات میں کہ جبلی فلیبٹ کی کوئی صورت پیدا ہوتی ہے، ان کی عدم موجودگی عضویوں کی صحت، اور ان کے نشوونما کے لئے ہنگامہ بھری ہوئی ہے۔ اس سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اگر تمام جبلتوں کا ہیج روک دیا جائے تو حیوان کبچے میں نشوونما نہیں ہو سکتا، اور جوان حیوان جی نہیں سکتا۔ جنگلی حیوانات کو قید میں رکھ کر پانے میں جو وقت پیش آتی ہے، اس کی بنیاد ہی ہوا کرتی ہے۔ ہم کو تسلیم پڑتا ہے کہ کسی حیوان کی جبلتیں ہی اس کا جوہر، اور اصلی چیز ہیں، اور اس کے تمام جسمانی آلات و وظائف ان جبلتوں کے محض خدمت گار ہیں۔ ایک نوع کی مکمل تخصیص اس کی جبلتوں کی بنیاد پر ہو سکتی ہے یعنی اس کی شکل، اس کا رنگ، اس کی ساخت اس کے افعال، اور اس کی عادات ہر چیز ان جبلتوں کے تابع، اور ان ہی سے معین ہوتی ہے۔

یہ واقعہ ایسا ہے جو حیاتی ارتقاء کی بحثوں میں اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ عام حیوان کا ارتقاء اول جبلتوں کے تفرق اور ان کی تخصیص کا عمل ہے۔ یہ حقیقت (جو اکثر نظر انداز کی جاتی ہے) اس وقت آشکارا ہو جاتی ہے، جب ہم مندرجہ ذیل قسم کے واقعات پر غور کرتے ہیں:۔ سینگ دار جانور اس لئے نہیں لڑتے، کہ ان کے سینگ ہونے میں بلکہ یہ سب اپنے سینگوں کو لڑائی کی جدت کی خاطر تیار کرتے ہیں۔ اسی طرح درندے حیوانات پر اس لئے حملہ نہیں کرتے، کہ ان کے بے لیبے دان ہوتے ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کے دانتوں اور پنجوں میں ترقی ضرور اس وجہ سے ہوتی ہے، کہ ان میں تلاش خوراک کی جبلت اس سمت میں محض ہوتی ہے۔ سیل مچھلی پانی میں اس لئے نہیں رہتی کہ اس کے

(بقیہ ناشیہ صفحہ گزشتہ) آسانی سے "جنگلی" بن جاتے ہیں اور جبلت کی اس زندگی کو دوبارہ اختیار کر لیتے ہیں، جس سے وہ پالتو ہونے کی صورت میں محروم تھے (مصنف)

پاؤں پروں کی شکل کے ہوتے ہیں اور جسم پھیلی کا سا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی ساخت کی یہ خصوصیات نتیجہ ہیں اس بات کا، کہ اس کی تلاش خوراک کی جبلت پھلیوں کے پکڑنے کے لئے مخصوص ہوتی ہے۔ اور ہزاروں حیوانوں کی شکل صورت، اور ان کے رنگ، جسمانی ساخت و وظائف کی جزئیات تک کا یہی حال ہے۔ عالم حیوانی کے ارتقا کو اس صورت میں تصور کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ یہ اولاً اور بالخصوص ایک عمل ہے، جس میں جسد و جہد کرنے کی ایک ابتدائی غیر متفرق قابلیت جبلی رجحانات کی صورت میں متفرق ہوتی ہے۔ جسد و جہد کی اس غیر متفرق قابلیت اس ابتدائی توانائی کو ایلیم بوگسان نے "محوش حیات" اور دیگر فلاسفہ خصوصاً ڈاکٹر میسجی، جنگ نے شہوت کہا ہے، لیکن اس کا بہترین نام حیاتی توانائی ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں، کہ جبلتیں بہت سے متفرق ماستے ہیں، جن کے ذریعے حیاتی توانائی عضو کے اندر داخل ہوتی ہے، یا اس میں سے گزرتی ہے

ہو سکتا ہے، کہ دو یا زائد جبلتیں بیک وقت متہیج ہوں۔ اب اگر ان کے رجحانات متضاد اور متناقض نہیں ہیں، تو کردار ان افعال کا مجموعہ ہوتا ہے، جو ان دونوں کے لئے مخصوص ہیں۔ لیکن اس صورت میں ایک جبلت دوسری کو متغیر کرتی ہے۔ اگر ان کے رجحانات متضاد ہیں تو پھر ایک کشش ہوتی ہے، جس میں کبھی ایک کا غلبہ ہوتا ہے، اور کبھی دوسرے کا، یہاں تک کہ آخر کار ایک مغلوب ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ جب ایک جبلت حالت متہیج ہو، تو ایک اور متضاد جبلت متہیج ہو جائے (اگرچہ اس کا متہیج اس قدر آسانی سے نہیں ہوتا، جتنا کہ اس وقت ہوتا ہے، جب وہ حیوان بحالت سکون ہوتا ہے) اس صورت میں ممکن ہے، کہ پہلا کردار کم و بیش اچانک، اور مکمل طور پر رک جائے یہاں ہم فرض کریں گے، کہ دوسرے کا، میان، پہلے کے میان کے مقابلے میں قوی تر تھا +

۱۔ Elan Vital

۲۔ Libido

۳۔ Vital Energy

۴۔ یہ متبادلات حرکات کے تنازع (Reciprocal Inhibition) کے عام قانون کی مثال معلوم ہوتی ہے (مضامین)

## جلیتوں کی خصوصیت کے مدارج

وصولی، یا ادراکی، اور علمی دونوں پہلوؤں میں جلیتوں کی خصوصیت مختلف درجوں میں ہوتی ہے۔ اس کو اجمعی طرح سمجھ لینا بہت ضروری ہے کیونکہ اس کی غلط فہمی ہی جلیتوں کی بحث میں تمام محملوں کی بنیاد ہے۔ جب ایک جلیت بہت زیادہ مخصوص، یا لحاظ ساخت، دونوں پہلوؤں میں بہت زیادہ منحصر ہوتی ہے تو صرف اسی حالت میں یہ اپنے آپ کو موثر صورت میں ظاہر کیا کرتی ہے، موثر اس وجہ سے کہ اس وقت یہ تقریباً مشین کی طرح، اور غیر مدقول ہوتی ہے۔ یہ مفید محکم کٹر کٹر دل میں جا کر اپنے منہ سے عروج کو پہنچتی ہے۔ یہی وجہ تو ہے کہ انہیں اکثر جلی کر دار کی بہترین شاعرین کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو یوگیا پروانہ کی اس زنجیری جلیت میں ملتی ہے جو سلسلہ افعال کی تمام جزئیات کو مقرر کرتی ہے۔ اسی سلسلہ کی بدولت انڈے ایک خاص مقام پر رکھے جاتے ہیں، اور یہ انحال صاف اس وقت ہوتے ہیں جب مطلوبہ شرائط (یعنی پھول کے مخصوص اوصاف) موجود ہوتی ہیں یہ تو ظاہر ہے کہ جس قدر شخص ایک جلیت اپنے دونوں پہلوؤں کے لحاظ سے ہوتی ہے، اسی قدر ہم گنجائش عقل کی کامرا فرمائیں کی ہوا کس تی ہے اگر وہ وصولی پہلو کے لحاظ سے بہت زیادہ منحصر ہے، تو اس میں صرف ایک خاص قسم کی شے کی موجودگی سے ہیج ہوتا ہے، اور اس شے میں کسی غیر معمولی اور غیر طبعی صفت کے ہونے سے جلی کر داریا نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر علمی پہلو بہت زیادہ منحصر ہے، تو جلی فعل کے صدور کے دوران میں غیر معمولی حالات کے پیدا ہونے کی صورت میں وہ حیوان طبعی غایت کے حصول کے ناقابل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب فلیس کے عالمانہ اور محققانہ استعجاب نے بھر کے شکار کو سوراخ کے منہ سے بار بار مٹایا تو یہی صورت پیدا ہوئی تھی +

اس کے برخلاف ایک جلیت جس قدر کام منحصر ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ گنجائش اور مطالبہ اس بات کا ہوتا ہے کہ عقل جلیت کا تکیہ کرے۔ اس لحاظ سے "خلوت لہنہ" بھڑیس بہت زیادہ منحصر جلیتوں والے کٹر دل (مثلاً یوگیا پروانہ) اور اعلیٰ ریڑہ دار جیانوروں کے بین بین ہوتی ہیں۔ موخر الذکر کی جلیتیں اس قدر کم منحصر ہوتی ہیں کہ سطح بین کا انداز جلیتوں کے وجود ہی سے انکار کرتی ہے۔ اس کی



کچھ وجہ یہ بھی ہے کہ ان میں عقل جلی کر دار کو بہت زیادہ متغیر کرتی ہے +  
 پرندوں کی جبلتیں عام طور پر بھڑوں کی جبلتوں کے مقابلے میں کم مخصوص ہوتی ہیں۔  
 اسی لئے ان کے افعال میں عقل کی وجہ سے بہت تبدیلیاں ہو سکتی ہیں لیکن جن طریقوں سے  
 عقل جلی فعل کو متغیر کرتی ہے، ان کا بہترین مطالعہ دودہ بلانے والے جانوروں میں  
 ہو سکتا ہے +

## جبلتیں اور عقل کی شینیں

یہاں جلی فعل کی ایک اور غیر الفہم خصوصیت کی طرف توجہ دلائم مفید ہو گا جیسا ایک  
 پرندے کے پورے پر نکل آتے ہیں، تو یہ کافی صحت کے ساتھ اڑنا شروع کر دیتا ہے۔ بالعموم  
 اس کی پہلی پروازیں وہ کمال نہیں ہوتا، جو کچھ مستحق کے بعد پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ غالباً  
 یہ ہے کہ یہ طاقت پرواز کے پختہ ہونے سے قبل ہی اڑنا شروع کر دیتا ہے۔ اگر اس کو کچھ دن  
 اڑنے سے باز رکھا جائے تو اس کی پہلی پرواز ہی اس قدر ماہرانہ ہوتی ہے، کہ نچوے کا رجن  
 پر نمبرے کی پرواز کا مقابلہ کرتی ہے۔ اسی طرح مرغی کا بچہ اندھے میں سے نکلنے کے گھنٹے دو گھنٹے  
 کے بعد ہی اپنے توازن کو پوری طرح قائم رکھ کر کامیابی کے ساتھ دوڑنا شروع کر دیتا ہے اور اسی  
 عمر میں یہ حیرت انگیز صحت کے ساتھ چھوٹے چھوٹے دانوں پر ٹھونگ مارتا اور ان کو چوچ میں اٹھا لیتا ہے  
 بطح کا نوزائیدہ بچہ پانی میں کود پڑتا ہے، اور اس طرح غوطے کھاتا اور تیرتا ہے، کہ اس میں صلاح  
 کی گنجائش نظر نہیں آتی۔ صرف وہ پرندے اڈوں سے نکلنے کے کچھ دنوں بعد تک تقریباً بیٹھے  
 رہتے ہیں، جو نہایت محفوظ گھونسلوں میں جنم لیتے ہیں۔ لیکن یہ بھی اپنی ماں کو آتے دیکھ کر اس کی  
 اصلی یا نقلی آواز سن کر اپنے گھونسلوں میں چمکتے ہیں، اپنی گردنوں کو لمبا کرتے ہیں، اپنی چونچیں  
 کھلتے ہیں، اور چمنیں مارتے ہیں۔ یہ تمام افعال پیچیدہ، اور بہت سے عضلات کے انقباضات  
 پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یہاں تک سکول ان کو جلی افعال کا ٹھیکہ نمونہ سمجھنے کی طرف طلباء مائل  
 ہوتا ہے، اور باقی سب نمونوں کو نظر انداز کر کے اسی پر توجہ جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے  
 کہ یہ نہایت آسانی کے ساتھ مختلف اضطرابات تصور کیے جاسکتے ہیں۔ ہم کو جس سوال پر  
 بحث کرنی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ محض اضطرابی ہوتے ہیں، یا یہ کہ یہ اصلی معنوں میں جلی افعال ہیں؟

بہر دو صورت ان میں اوپر جی کر دار کی ان ملتف عورتوں میں کیا تعلق ہوتا ہے، چلنا، اڑنا، تیرنا، غوطے لگانا، اور اسی قسم کے اور جسمانی فعلیتیں جن کے اجزاء ترکیبی ہیں، یہ تو ظاہر ہے، کہ کمبوتروں کے جھتی کھائے، یا ان کے اڑنے، یا چلنے کے اپنے شکار کو پکڑنے کی سی جبلی فعلیت میں جسمانی حرکت کی تمام وہ صورتیں شامل ہو سکتی ہیں، جو اس نوع کے لئے سببوں ہیں، اور یہ کہ جبلی فعلیت کے ہر بڑے حصے میں متطابق جسمانی حرکت کی اکثر بعینہ وہی قسمیں داخل ہوتی ہیں، جو اور معمول میں ہو ا کرتی ہیں۔ اگر ہم خلقت متطابق حرکت کی ہر قسم کو ایک خاص جبلت کا منظر سمجھیں، تو ہم کو کہنا پڑے گا، کہ بڑی جبلتیں کسی نہ کسی طرح چھوٹی جبلتوں کو استعمال کرتی ہیں۔

بعض مصنفین، خصوصاً مٹھے، ایلف شینڈل نے یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ یہ لوگ ہر اس متطابق جسمانی حرکت کو "ایک جبلت" کا منظر سمجھتے ہیں جس کے صادر کرنے کے لئے مشق کی بہت زیادہ، یا بالکل، ضرورت نہیں ہوتی۔ شینڈل کے عقیدے میں ایک اور خصوصیت یہ ہے، کہ وہ "جبلت" کی اصطلاح کو صرف ان ہی خلقت منظم حرکی میلانات کے لئے استعمال کرتے ہیں، اور جس چیز کو میں بڑی ٹھیٹھ جبلت کہتا ہوں، اس کو وہ جذبی میلانا کہتا ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ شینڈل نے صرف انسانوں اور وہ دودھ پلانے والے جانوروں کا کردار پیش نظر رکھا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ اگر وہ پرندوں اور کیڑوں کی طرف توجہ کرتا، تو اس کو معلوم ہو جاتا، کہ اس کا خیال باطل ہے۔ پروفیسر لیمڈ ہارگن نے بھی اس مسلک کے متعلق ہی راستہ اختیار کیا ہے۔ وہ کم از کم تین سطحات کی جبلتوں کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ ان تمام خلقت منظم عصبی ساختوں کو "ادنیٰ سطح" کی جبلتیں کہتا ہے، جو متطابق جسمانی حرکات کے سلسلے میں در کرتی ہیں، اور جن کو میں محض حرکی مشین کہ کر جبلتوں سے عزیز کرتا ہوں۔ پھر وہ تمام جبلتیں، جن کو میں جبلتیں کہتا ہوں، اس کی اصطلاح میں "درمیانی سطح" کی جبلتیں ہیں۔ ان کے علاوہ وہ مکمل اعلیٰ سطح کی جبلتوں کو بھی تسلیم کرتا ہے

جن میں صرف "تحفظ ذات" اور بقائے قوم کی دو جبلتیں داخل ہوتی ہیں۔ میرے نزدیک اعلیٰ اسطرح کی مزعومہ جبلتیں فرضی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک دو اصل پہلوؤں کی جبلتوں کا مجموعہ ہے، اور ان میں سے کوئی مجموعہ کسی معنوں میں بھی واقعی واحد نہیں، ان دونوں مجموعات میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ تحفظ ذات یا بقائے قوم میں مدد کرتی ہیں۔ لیکن تلاش خوراک اور خطرہ سے بچ چھلنے سے بھی تو تحفظ ذات میں مدد ملتی ہے۔ میرے نزدیک ان سب کو ملا کر اعلیٰ اسطرح کی جبلت بنانا کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ دونوں کی دونوں بقائے قوم میں مدد ہوتی ہیں، مثلاً اس حالت میں جب مال اپنے بچے کے لئے خوراک کی تلاش کرتی ہے، اور اس کو محفوظ مقام میں چھپاتی ہے۔

لیکن میرا خیال ہے، کہ واقعات کا یہ طرز بیان غلط ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ ان متطابق حرکات کو مختلف معینہ جبلتوں کے مظاہر کیوں کہا جائے۔ میری رائے تو یہ ہے، کہ یہ بالکل حکی مشینوں کے مظاہر ہیں، اور ان حرکتوں میں سے ہر ایک کا عددور نظام اعصاب میں متعین حکی مشین پر موقوف ہوتا ہے۔ یہ حکی مشین اس حکی مشین کے مشابہ ہوتی ہے جس کی دماغ سے ایک دماغ کہنے کی ٹانگوں میں مناسب احساسی سلطات پر مناسب مہیاات کے عمل سے چلنے کی سہی، یا کھانے کی سہی، حرکات ہوتی ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ ان حکی مشینوں میں سے ہر ایک ان احساسی مہیاات اور آلات سے ملی ہوتی ہے، جن کے نتیجے سے اس میں فعلیت پیدا ہوتی ہے (مثلاً کھانے کے اضطار کی مشین میں) اگرچہ اس کی شہادت صرف چند مثالوں میں ملتی ہے، اور یہ مثالیں استثنائی ہیں۔

یہ حکی مشینیں ان عصبی عناصر سے مرکب ہوتی ہیں، جو زیادہ تر مخ (Cerebrum) میں واقع ہوتے ہیں اور جو کچھ شہادت ہمارے پاس موجود ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مخ کو نہ تو ہیجانی فعل سے کوئی براہ راست تعلق ہوتا ہے، بلکہ اس کے مخ کی جسامت ان حکی مشینوں کی تعداد پر سمجھ کی اور ان تطابق کی نزاکت کے متناسب ہوتی ہے، جن کو وہ نوع بالعموم استعمال کرتی ہے یہ صورت اس وقت تو بالخصوص ہوتی ہے، جب ان میں تمام جسم کے نازک انضباطات بھی شامل ہوں، مثلاً اڑنے، یا تیرنے میں۔ چنانچہ یہ ان پرندوں اور ایک قسم کی مچھلی میں نسبت بڑا ہوتا ہے، جو اڑتے ہوئے کیڑے پکڑتے ہیں۔ (صحف)

ہمدان حوٹی ہشیلنوں کو جبلتیں نہیں، بلکہ جبلتوں کے اوپر اتر کھیں گے۔ ان میں ہر ایک وہ چیز ہے، جس کو ماہرین عضویات ایک "آخری مشترک راستہ" کہتے ہیں۔ اس کا نام اس راستہ کا کام دے سکتی ہے، جس سے وہ توانائی خارج ہوتی ہے، جو کسی ایک جبلت سے آزاد ہوتی ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں کہ ہر ایک جبلت ایک خاص حرکی مشین میں اپنی توانائی کو، اور مشینوں کی نسبت زیادہ آسانی سے منتقل کرتی ہے۔ لیکن یہ اپنی توانائی کو اور مشینوں میں منتقل کرنے کی قابلیت بھی رکھتی ہے، اور مناسب حالات میں فی الواقع منتقل کرتی بھی ہے۔ چنانچہ کمپوزٹ کی لٹنے کی جبلت اپنی توانائی کو براہ راست، ان حرکی مشینوں میں منتقل کرتی ہے، جس کی وجہ سے دشمن کی طرف بار بار اقدام پر اور اس کے بعد اس تک پہنچنے پر ٹھونگیں مارنا، اور پروں سے پھرنے ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر دشمن اڑ جائے تو یہ لٹنے والا کمپوزٹ اس کا نقاب بھی کر سکتا ہے، اور نیچے اترنے کے بعد دوبارہ حملہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی کمپوزٹ زمین پر ہو اور کسی وجہ سے چونک پڑے تو فوراً اڑ جاتا ہے، لیکن اگر وہ درخت پر بیٹھا ہو اور چونکے تو وہ ہوشیار اور خیردار ہو جاتا ہے، اور آہستہ سے ایک خاص آواز نکالتا ہے۔ اس حالت میں وہ اڑتا صرف اس وقت ہے، جب چوڑکا دینے والی چیز بہت قریب اور قومی ہو۔ یہ ان جبلتوں کی مثالیں ہیں، جو مختلف مواقع پر مختلف حرکی مشین استعمال کرتی ہیں، اور یہ مثالیں ٹھیک جلی کردار کی ہیں +

جن طریقوں سے کہ حیوانات کے بیچ مختلف حرکی مشینوں کو پہلے پہل استعمال کرتے ہیں، ان کے مشاہدے سے میرے نزدیک یہ خیال ثابت ہوتا ہے، کہ ان کو جبلتوں کا ہم معنی نہیں کہا جاسکتا، بلکہ ان میں فعلیت پیدا ہونے کی کسی جلی ہیجان کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ جامد مشین ہیں، جن کو "چلانے" کے لئے ایک ہیجان، یا ایک توانائی، درکار ہوتی ہے، جو کسی نہ کسی جبلت سے ماخوذ ہوتی ہے۔ اس کی صورت بعینہ بجلی کی موٹر کی ہے، جو بذات خود مشین ہے، اور جس کو چلانے کے لئے ایک ایسی توانائی کی حاجت ہوتی ہے، جو کہیں اور پیدا ہوتی ہے (اگرچہ ہاتھ سے اس کا پہلیا پھر ان سے تمام مشین میں حرکت پیدا ہو سکتی ہے)۔ اس خصوص میں اس حالت کے مشابہ ہے، جس میں کھانے کا اضطراب میکانیکی طور پر پیدا کیا جاسکتا ہے، اگر تم کسی ایسے کمپوزٹ کی حالت پر غور کرو، جس کے تقریباً پورے پر محل آئے ہیں، تو تم کو معلوم ہوگا، کہ اس کی پہلی پر داز یعنی اس کی اڑنے کی مشین کی پہلی فعلیت، خود اپنی

ظاہر نہیں ہوتی، بلکہ والدین کے ساتھ رہنے کی خاطر ہوتی ہے، یعنی بیکہ یہ تلاش خوراک کے ہیجان کے تابع ہوتی ہے۔ یا یہ اس صورت میں بھی ہو سکتی ہے، جب یہ کسی دشمن کے حمل سے بچنا یا ہٹنا ہے۔ اسی طرح مرغی کے نوزائیدہ بچہ کا پہلی مرتبہ ٹھونگ مارنا ایک چھوٹے سے دانے کے بصری پہنچ کا محض اضطراری جواب نہیں معلوم ہوتا۔ حقیقت یہ ہے، کہ اس مخصوص حرکی مشین کی تحریک تلاش خوراک کی جبلت کا ہیجان کرتا ہے۔ یہ ہیجان اپنے آپ کو اور مشینوں کی وساطت سے بھی ظاہر کر سکتا ہے، مثلاً اس حالت میں جب یہ رادھرا دھرا بھاگتا پھرتا ہے، یا جب اس کی ماں کی کرید کر ایک خاص آواز سے اس کو بلاتی ہے، اور یہ دوڑتا ہوا اس کے پاس جاتا ہے +

اس اصول کو، کہ جبلی حیوان، حالات وقت کے مطابق، مختلف حرکی مشینوں میں سے ایک ٹوا استعمال کو سکتا ہے، میرکانیکی قیاس، یعنی اضطراری مشین، کی صورت میں سمجھنا، یا اس صورت میں اس کی تاویل کرنا، بلاشبہ بہت مشکل ہے۔ لیکن واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اگر ہم اس کو تسلیم نہ کریں، اور اس کو پوری طرح پیش نظر نہ رکھیں، تو پھر ہم، جبلی کردار کی تاویل کی کوشش میں، ناقابل حل مشکلات میں پھنس جاتے ہیں +

## ایک جبلت کی تعریف اگر حرکی مظاہر ہی نہیں ہوتی تو کس طرح ہوتی؟

یہاں پر بھی ہم ایک اور زیادہ مشکل سوال اٹھا سکتے ہیں اگر ایک جبلت اپنے آپ کو ہمیشہ ایک ہی طرح کی جسمانی کیفیت میں ظاہر نہیں کرتی، بلکہ بہت سی مختلف حرکی مشینوں میں، یکے بعد دیگرے، تحریک پیدا کر سکتی ہے، یا حالات وقت کے مطابق ان کو یکے بعد دیگرے استعمال کر سکتی ہے، تو پھر ہم کو اس جبلت کی غایت کا علم کیوں کر ہوتا ہے، اور اس جبلت کی تعریف، اور اس میں اور دیگر جبلتوں میں تمیز کیوں کر ہو سکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ اگر ہر ایک جبلت ہمیشہ ایک مخصوص حرکی مشین یا ایک خاص ترتیب میں بہت سی مشینوں کی تحریک کرتی، تو اس جبلت کی تعین میں کوئی وقت پیش نہ آتی، اور اس کے ساتھ ہی میکا کیت کا راستہ بھی متبادلہ صاف ہو جاتا، کیونکہ جبلی اور اضطراری فعل کا ایک بڑا فرق غائب ہو جاتا۔ ہم نے دیکھا ہے، کہ میکا کیت جبلی اور اضطراری فعل کو متحد النوعیت سمجھتی ہے، اور ایک دوسرا اس کا افعال کو مجرد جبلت کی طرف منسوب کرتا ہے۔ کیا ان دونوں عقائد کے درمیان کوئی جائے قرار ہے؟ میرا جواب

اثبات میں ہے۔ ”ایک جبلت کی تعریف، اور اس کا اقرار ان حرکات کے ذریعے سے نہ ہونا چاہئے، جن میں اس کا اظہار ہوتا ہے، بلکہ حیوان کے کوائف کے اس تغیر کے ذریعے سے ہونا چاہئے جو ان حرکات (یہ کسی قسم کی بھی ہوں) سے پیدا ہوتا ہے، اور جس کے پیدا ہونے کے بعد سلسلہ کردار ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جو جبلت کہ ایک حیوان میں کام کرتی ہے، اس کو حرکات کے سادہ مشاہدے سے معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ تم دیکھتے ہو، کہ ایک کبوتر نہایت گرجوشتی سے دوسرے کا تعاقب کر رہا ہے۔ لیکن فعل و حرکت اور تعاقب کی یہ مختلف حرکات لڑنے کی جبلت کو بھی ظاہر کر سکتے ہیں، جفتی کھانے کی جبلت کو بھی، اور بچے میں تلاش خوراک کے ہیجان کو بھی۔ تاہم اس میں کون شبہ کر سکتا ہے، کہ یہ سب علیحدہ علیحدہ جبلتیں ہیں جن کی کارفرمائی کے ساتھ ایسی اشتہائیں ہوتی ہیں، جن کی تشفی کے لئے بہت ہی مختلف حالات درکار ہوتے ہیں۔ اضطرابی فعل کے برخلاف جبلی فعل ایک غایت، یعنی حالات کے ایک قسم کے تغیر کی طرف لے جاتا ہے، اور صرف اسی سے ہیجان کی تشفی ہو سکتی ہے، اور یہی عنصر کی اشتہا اور بے چینی کا خاتمہ کر سکتی ہے۔ لہذا ہم کو چاہئے کہ ہم ہر جبلت کی تعریف غایت، یعنی اس صورت حالات سے کریں، جس کی یہ جو یا ہے، یا جس کو یہ پیدا کرنا چاہتی ہے، اور اس میں اس صورت حالات یا شے کو بھی شامل کر لیں، جس سے اس میں فعلیت ہوتی ہے۔

ہم دیکھیں گے کہ انسانی جبلت کے بعض مسائل میں اس اصول کو نہایت احتیاط سے استعمال کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً اس مسئلہ میں، کہ ایک جبلت کی غایت کو کیا درجہ عیویت دیا جائے گا۔ جو ماہرین نفسیات انسانی جبلتوں کے وجود کے قائل ہیں ان میں سے اکثر ایک جبلت تقلید کو فرض کرتے ہیں، حالانکہ حیوانات میں اس قسم کی کوئی جبلت نہایت نہیں ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ ان کا یہ عقیدہ اس امر واقعی کے علی الرغم ہے، کہ اگر یہ جبلت انسان یا کسی نوع حیوان میں پائی جاتی ہے تو ایسے فعل یا محض کرنا ہی اس کی غایت و حیدہ ہوگی جو تقلید کرنے والے کے مشاہدے میں آیا ہے۔ اسی غیر سبیلانہ طریقہ سے اکثر ماہرین نفسیات انسان اور حیوان میں ”کھیل کی جبلت“ فرض کرتے ہیں۔ اس قسم کی ”جبلی نفسیات“ کو اس ”قوائی نفسیات“ سے تشبیہ دی جاسکتی ہے، جس کو ہم اب نہایت حشرات سے رد کرتے ہیں۔ میرے نزدیک تو یہ کہنا کہ کھیل (یا تقلید) کھیل (یا تقلید) کی جبلت کا نتیجہ ہے، ایسا ہی

جیسا کہ یہ کہنا کہ یہ کھیل (یا تقلید) کی قوت کا نتیجہ ہے۔ اس کے مقابلے میں یہ کہنا کہ بھڑکا ایک غامض قسم کے شکار کا تعاقب کرنا اپنے سوراخ میں اس خاص شکار کو ذخیرہ کرنے کی جلدیت کا نتیجہ ہے، یہ کہنے کے ہرگز برابر نہیں، کہ یہ شکار کے تعاقب کرنے کی قوت کا نتیجہ ہے۔ اگر تارکین پہلی نظر میں ان دونوں صورتوں کا فرق معلوم نہیں کر سکتے، تو میں ان کو نصیحت کروں گا، کہ وہ اس مسئلے پر غور کریں۔ ممکن ہے کہ چند سالوں کے غور و خوض کے بعد یہ فرق واضح ہو جائے۔

# پانچویں

## دودھ پلانے والے جانوروں اور انسان کی جبلتیں

چند ہی اشخاص اس بات سے انکار کریں گے، کہ ادنیٰ دودھ پلانے والے جانور زیادہ تر جبلت کے تابع فرمان ہوتے ہیں۔ لیکن جب ہم ایک عقلمند یا تو کتے کے کردار پر غور کرتے ہیں، تو جبلت کی کارفرمائی دکھائی نہیں دیتی۔ جبلت ہم کو اس وقت نظر آتی ہے، جب وہ بالکل بے کار فعل میں مصروف ہوتا ہے۔ مثلاً کسی کو نے میں سونے کے لئے لیٹنے سے قبل اس کا درمی کو فوجاً اور کئی چکر کھانا۔ لیکن اس کے اکثر افعال اس قدر عقلمندانہ معلوم ہوتے ہیں، کہ ان کا جبلی عنصر صاف طور پر روشنی میں نہیں آتا، اور ہم خود اپنے تجربے کی بنا پر اس کے افعال کی توجیہ جذبات یا جذبی تحریکات کی صورت میں کرتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ کسی اجنبی کو اندر آتے دیکھتا ہے تو بھونکتا ہے۔ ہم کہتے ہیں، کہ اس کو غصہ آ رہا ہے، لہذا وہ بھونک رہا ہے۔ وہ دم دبا کر بھاگتا ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ اس کی یہ حرکت اس لئے ہے، کہ وہ خوف زدہ ہے۔ کتیا نہایت نرمی اور آہستگی سے اپنے بچوں کو چاٹتی ہے، اور ان کی حفاظت کرتی ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ اس کا یہ چاٹنا وغیرہ محبت کی وجہ سے ہے۔ ان تمام صورتوں میں ہمارا یہ احساس بالکل بجا ہوتا ہے، کہ ہم نے کسی نہ کسی معنوں میں کتے کے کردار کی توجیہ کر دی ہے، اور یہ کہ اگر صداقت ہمارے ساتھ ہو تو ہم کسی نہ کسی معنوں میں اس کو سمجھتے بھی ہیں۔

## محرمات اور نیتات

لیکن ہم انسانی کردار کی تاویل بھی اسی طرح کرتے ہیں۔ فرض کر دو کہ تم ایک بڑی



ہوئی سڑک کے کنارے پر کسی مقام میں چبے ہوئے میٹھے ہوا کے اتنے میں سامنے سے تمہارا دوست  
 نوید چلا آ رہا ہے۔ یہ بھی فرض کرو کہ ایک مفلوک اس حال شخص سمت سے آتا نظر آتا ہے جب  
 زید اور یہ فقیر ملتے ہیں تو ان کے آپس میں کچھ باتیں ہوتی ہیں اور زید اپنی جیب میں ہاتھ ڈال کر  
 اس کو کچھ دیتا ہے، اور اپنی راہ لیتا ہے۔ اب تم زید کے اس کردار کی کیا تاویل کرو گے؟ اگر  
 تم اس سے بخوبی واقف ہو، تو تم کچھ یقین کے ساتھ اس کے کردار کی تاویل کر سکتے ہو۔ لیکن اگر  
 وہ بالکل اچھی نہیں ہے، یا اس سے تمہاری کچھ یوں ہی سی واقفیت ہے، اور اگر تم نے مذکورہ بالا  
 واقعات کے علاوہ اور کچھ نہیں دیکھا، تو پھر تم کو اس کی توجیہ کرنے میں دقت ہوگی۔ تم یہ  
 نتیجہ نکال سکو گے، کہ فقیر نے زید سے کچھ مانگنا اور اس نے دے دیا۔ پھر تم یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہو  
 کہ جب زید نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا ہے، تو وہ پیسہ تلاش کر رہا تھا، تاکہ اس کو دے سکے۔ اس کا  
 یہ مطلب ہے، کہ اس کی نیت تو بالکل عیاں ہے، لیکن اس کا محرک؟ یہ بالکل قیاسی رہتا ہے۔  
 یہ ایک تین مثال ہے اس بدیہی واقعہ کی، کہ محرک اور نیت دو بالکل علیحدہ چیزیں ہیں لیکن  
 باوجود اس کے اکثر ماہرین نفسیات اور بعض قانون دان، ان کو دیدہ و دانستہ غلط ملط کہتے  
 ہیں یا کہتے ہیں، کہ محرک صرف آخری اور نہائی نیت ہوتا ہے۔ کردار کو سمجھنے کے لئے ان کا یہ فرق  
 بہت اہم ہے، اور جس شخص نے اس فرق کو بخوبی ذہن نشین نہیں کیا، وہ نہ تو اچھا قانون دان  
 بن سکتا ہے نہ اچھا ماہر نفسیات ہے۔ اگر زید جیب میں ہاتھ ڈالنے کے بعد بجائے پیسہ نکالنے کے  
 پستول نکالتا، اور فقیر کو گولی مار دیتا، تو محرک کا سوال قانون دان کا موضوع بحث بن جاتا۔  
 یہاں بھی فقیر کو گولی مارنے کی نیت یقین کے ساتھ فرض کی جا سکتی اگرچہ محرک پر وہ خطا ہی ہیں  
 رہتا ہے۔

پسہ دیتے ہوئے دیکھ کر کم از کم تین امکانی محرکات فرض کئے جاسکتے ہیں، اور ان  
 میں سے ہر ایک بجائے خود صحیح ہو سکتا ہے۔ تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ زید ایک بزدل شخص تھا اور  
 اس لئے پیسہ اس نے صرف اس لئے دیا کہ وہ خوف زدہ ہو گیا تھا، کہ اگر پیسہ نہ دیا، تو وہ کہیں  
 حملہ نہ کر بیٹھے۔ پھر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ زید رمدل تھا، اور اس لئے اس نے جو کچھ دیا، وہ

اس میں شک ہے، انہیں کہ راسخ الاعتقاد میرکائیوں کے لئے محرکات بالکل فرضی اور دہمی ہوتے  
 ہیں، ان کے نزدیک تو جو صرف طبعی اور کیمیائی ہیجانات، اور میکائی جوابات کا ہے، مصنف

رحمدی کی وجہ سے تھا۔ ثانیاً، اگر تم "مائل یہ کلیت" ہو تو یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ زید وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو سب سے اونچا سمجھتا ہے، اور یہ کہ وہ اس موقع کی تاک میں ہوتا ہے جس میں کہ وہ اپنے آپ کو سب سے اونچا ثابت کر سکے، اور اوروں پر اپنی طاقت و قوت کا اظہار کر سکے۔ مختصر یہ کہ پہلی صورت میں، تو تمہاری تاویل یہ تھی، کہ زید کا خیرات کرنا خوف پر موقوف تھا، دوسری صورت میں رحمدی پر، اور تیسری صورت میں غرور پر۔ یعنی یہ کہ تم اس فعل کی توجیہ اس کو جبلت کی طرف نہیں بلکہ جذبہ کی طرف منسوب کر کے کرو گے جیسا کہ تم نے کئے کی حالت میں کیا تھا۔ ہر صورت میں تم محرک فعل کے لئے کسی جذبے کا نام لو گے، اور اگر تمہارا قیاس صحیح ہے تو تم نے گویا اس فعل کی اس قدر مکمل توجیہ کر دی ہے، جتنی کہ عام نفسیات دعویٰ کر سکتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ تمہاری توجیہ اس سے کم سادہ بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ تم کہہ سکتے ہو، کہ اس فعل میں تینوں جذبات مل کر کام کر رہی تھیں۔ یعنی یہ کہ زید کو کچھ ڈر لگا، کچھ اس کو رتم آیا، اور کچھ غرور بھی اس میں تھا اور اگر تم اس سے بالکل واقف نہیں، تو اسی طرح کے مخلوط محرکات، یا جذبات کو فرض کرنے ہی میں سلاہتی ہے۔ اب اگر تم نے دور سے زید کے صرف خارجی فعل کو دیکھا ہے، تو تمہارا قیاس محض قیاس ہی رہے گا۔ یعنی یہ کہ تم ان ایک یا زائد جذبات کا نام لے رہے ہو گے، جن کو تم فطرت انسانی کے متعلق اپنے علم کی بنیاد پر، اس حالت میں براہِ نیغوتہ فرض کر سکتے ہو، جب کوئی فقیر اگر خیرات مانگے۔ لیکن اگر تم ایسی جگہ ہو جہاں سے اس واقعہ کے دوران میں تم زید کو قریب سے دیکھ سکتے ہو، تو تم قیاسات و ڈرلنے میں زیادہ یقین کے ساتھ کام کر سکتے ہو۔ چنانچہ اگر تم نے دیکھا تھا، کہ جب فقیر زید کے قریب آیا تو زید نے اپنے چاروں طرف دیکھا، کلیہ دیتے ہوئے اس کے ہاتھ میں ذرا عیشہ ہوا، اس کی آواز میں کچھ کچی تھی اس کا رنگ زرد تھا، اور یہ کہ دینے کے بعد وہ جلدی جلدی قدم بڑھاتا ہوا نکل گیا، تو تم یقین کے ساتھ خوف کو غالب جذبہ اور اس نے اس فعل کا سب سے بڑا محرک کہہ سکتے ہو۔ اگر زید کیسے چہرے پر رحمدی کے آثار تھے، اگر اس کی آواز نرم تھی، اگر وہ دینے کے بعد ہستہ ہستہ چلتا نظر آیا تھا اور بار بار پیچھے مڑ مڑ کر فقیر کو دیکھ لیتا تھا تو تمہاری تخمین سے یہ خیرات رحمدی کا نتیجہ تھی، صحیح ہوگی۔ اگر زید نے پیسہ دیتے وقت حاکمانہ وضع اختیار کی تھی، اور پیسہ دینے کے بعد وہ گردن اونچی کر کے جلاتھا، تو غرور اور خود نمائی کا وجود اس وقت اس میں لازمی اور یقینی تھا۔ یہ بھی ممکن ہے، کہ تم نے زید میں تینوں جذبات کی علامات دیکھی ہوں، یعنی یہ کہ اس کے ہاتھ میں رحمتہ ہو، اس کی آنکھ میں

آئو ہوا، اور اس کی وضع حاکمانہ ہو۔ اس صورت میں تم نتیجہ بحال کر سکتے ہو، کہ اس کے جذبات اور محرکات مخلوط تھے۔ اب اگر تم زید کے پاس آؤ، اور اس سے سوال کرو کہ تم نے فقیر کو پیسہ کیوں دیا تھا؟ تو تم بہت سے مختلف جوابات میں سے کوئی ایک سن سکتے ہو۔ مثلاً یہ کہ ”میں حاجت مندوں کو خیر است دینا جائز سمجھتا ہوں“ یا وہ اس سے بھی زیادہ فلسفیانہ جواب دے سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ بچہ ہے، یا صاف گواہ اور منہ بھٹ، دیانتدار آدمی ہے، تو ممکن ہے، کہ وہ کہے کہ ”مجھے اس سے خود معلوم ہوا، کیونکہ وہ ہر خوفناک کام کرنے کے قابل نظر آیا“ یا یہ کہ ”مجھے اس پر کچھ رحم ہی گیا“ ورنہ میرے نزدیک ایسے مشنڈوں کو خیالات دینا نیکی کر کوئیں میں ڈالنا ہے۔ لیکن کیا کروں، میں اپنے آپ کو روک ہی نہ سکا“ یا اگر وہ غیر معمولی طور پر حق گو ہے، اور محاسبہ نفس اس کا خاص مشغلہ ہے تو وہ کہے گا کہ ”مجھے اعتراف ہے، کہ جس حلیہ اور جس وضع میں وہ میرے پاس آیا، اور جب امداد میں اس نے میری خوشامدی، اس کی وجہ سے میں اپنے آپ کو بڑا آدمی سمجھنے لگا۔ مجھے ایسا معلوم ہونے لگا کہ دنیا میں مجھ سے زیادہ سخی کوئی اور ہے ہی نہیں۔ اسی وجہ سے میں نے اس کو پیسہ دیا“ ہر صورت میں اگر زید کا بیان جذبات کی ان علامات کے مطابق تھا، جن کو تم نے شاہدہ کیا، تو تم کو یقین ہو سکتا ہے، کہ تم نے محرک کا مسئلہ حل کر لیا۔ اگر یہ جواب اس طرح ان علامات کے مطابق نہ تھا، تو تم کو یقین ہو سکتا ہے، کہ تمہارا قیاس زائد سے زائد جزاً، اُ صحیح تھا، اگر تم کو یقین ہو جائے تو پھر تا وقتیکہ تم حد سے زیادہ بھولے بھالے اور جاہل نہ ہو، تم زید کو جھوٹا نہ کہو گے، یا یہ نہ سمجھو گے کہ اس نے تم کو دھوکا دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تم کو معلوم ہو جائے گا، کہ بعض اوقات تم کو خود اپنے محرکات کا بھی تو یقین ہو سکتا۔ یعنی یہ کہ تم اس خاص وقت کے قلب جذبہ کا صحت کے ساتھ نام نہیں لے سکتے +

زید کے منہ سے اس قسم کا کوئی جواب سن لینے کے بعد گویا تم اس حد تک پہنچ گئے ہو، جہاں تک کہ محرکات کی تلاش میں فہم عامہ کی رسانی ہو سکتی ہے۔ اگر تم کو قلیل ہو، اور زید پر غلطی میں جرح کے سوالات کر رہے ہو، تو تم ثابت کرنے کی کوشش کر سکتے ہو، کہ اس کے بیانات غلط تھے، اور یہ اس طرح، کہ تم اس کی کوئی تضاد بیانی کو پکڑ لو۔ یا تم یہ معلوم کرنے کی کوشش کر سکتے ہو، کہ وہ کس سیرت اور شہادت کا آدمی ہے۔ اگر تم شہادتوں کی بنیاد پر ثابت کر سکو، کہ وہ بزدلی میں بدنام تھا، اور اس نے کبھی کوئی نیکی کا کام نہ کیا، تو تم کہہ سکتے ہو، کہ خوف نہ کہ رحمتی اس کے فعل کا محرک تھا۔ و قس علی ہذا +

نفسیات اس نفسیاتِ قی مسئلہ کو حل کرنے میں کیا مدد دے سکتی ہے، اور یہی وہ مسئلہ ہے جس کو ہم عقلی زندگی میں حل کرنا چاہتے ہیں، اور جس کو ہم ہمیشہ جمعی کم و بیش کامیابی کے ساتھ حل کر لیتے ہیں؟ اب اس عینی مسئلہ کو حل کرنے میں تو یہ بہت زیادہ مدد نہیں دے سکتی۔ اگر تو نفسیات کے متعلم ہونے تو تم زید کے جذبات کی علامات کو اور زیادہ مکمل طور پر صحت کے ساتھ اور تجلیلی طریقہ سے، مشاہدہ کرتے، اور جب تم نے اس سے سوالات کرنے شروع کئے، ہیں، تو تم یہ سوالات اور زیادہ جھسانہ انداز میں کرتے ہو اور اگر اس خاص وقت میں تم آلات بھری عقل کی مدد اس کا اور قریبی معائنہ کر سکتے، تو تم اس کی بغض، اور اس کا سانس نکلتے، ان کی دیگر خصوصیات کو معلوم کرتے، اس کے خون کے دباؤ کا ایک منحنی تیار کرتے، اس کے خون میں شکر کی مقدار دریافت کرتے، دقس علیٰ ہذا۔ ان طریقوں سے تم جذبہ کو اور زیادہ یقین کے ساتھ مستشخص کر سکتے تھے +

ماہر نفسیات بھی بعینہ وہی کرتا ہے، جو کردار کے عینی مسئلہ کی موجودگی میں کوئی عقلی شخص کرتا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہئے کہ نفسیات ایک بالکل بے کار اور خالصتہً عملی علم ہے، کیونکہ کسی اور علم کے متعلم کا بھی، ایک عینی مسئلہ کی موجودگی میں، یہی حال ہوگا۔ چنانچہ فرض کرو کہ تم ایک ماہر نفسیات کو پھٹتا ہو اکو آتش فشاں دکھاؤ، اور اس سے کہو کہ ”تم تو ارضیات کے ماہر ہو، تم کو تو آتش فشاں پہاڑوں کے متعلق سب کچھ معلوم ہوگا۔ بجلائو تو یہی، کہ یہ پہاڑ اس خاص وقت میں کیوں پھٹاؤ، تمہارا ماہر ارضیات سر کھجائے لگیگا۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہ ہوگا، کہ وہ نالائق ہے، یا یہ کہ اس کا علم بے کار ہے۔ یہ فتویٰ صرف ”عملی“ شخص دیجئے۔ ماہر ارضیات آتش فشاں پہاڑوں کے عمل کے عام اصول پر گفتگوں تقریر کر سکتا ہے۔ لیکن اس خاص آتش فشاں پہاڑ کے اس وقت پھٹنے کی امکانی قریبی علتوں تک وہ صرف اس طرح پہنچ سکتا ہے، کہ اس کا نہایت عمیق مطالعہ کرے۔ اس کے بعد وہ شاید کسی مدت تک یقین کے ساتھ، اس پہاڑ کی آئندہ حالتوں کے متعلق پیشینگوئی بھی کر سکے۔

فطرت انسانی بھی اگر اسی طرح کسی وقت ”پھٹ“ پڑے تو ماہر نفسیات کو

بھی اس کی توجیہ میں ایسی ہی دقتیں پیش آئیں گی۔ یہ بھی فطرت انسانی اور فعل انسانی کے عام قوانین بیان کر سکتا ہے، اور ایک فرد کے مطالعہ کرنے کے بعد وہ بھی ایک خاص فصل کو ان قوانین کی مثال ثابت کر سکتا ہے +

## فہم عامہ اور محرکات

ہم نے فرض کیا ہے، کہ کلی اور انسانی کردار کی مثالیں ایک بہت اہم واقعہ کو واضح کرتی ہیں، یعنی یہ کہ فہم عامہ جذبات اور محرکات کو ایک سمجھتی ہے۔ فہم عامہ جب اس جذبہ کا صحیح نام لے دیتی ہے، جو کسی شخص کے افعال میں غالب رہا ہے، تو یہ سمجھتی ہے، کہ اس نے اس فعل کی توجیہ کر دی، اور عام الفاظ میں اس کو قابل فہم بنادیا۔ اس سے اگر کوئی مزید توجیہ طلب کی جاتی ہے، تو یہ بالضرورت اس بات کی توجیہ کی صورت اختیار کرتی ہے، کہ وہ شخص اس وقت کے سے حالات میں کیوں ان جذبات کا اظہار کرتا ہے، اور اس کو ان جذبات کا کیوں تجربہ ہوتا ہے۔ توجیہ کے اس درجہ میں اس کی "سیرت" کا بیان شامل ہوتا ہے، اور اس کی سیرت کا مناسب تفہیم صرف اس طرح ہو سکتا ہے، کہ اس کی موروثی ساخت، اداس کی نشو و نما کے راستوں پر فور کیا جائے۔ توجیہ کے اسی درجہ پر نفسیات مفید ثابت ہوتی ہے +

تصنیف بذکی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے، کہ یہ کردار انسانی کی توجیہ، اور اس کے تفہیم کے سے اہم مسئلہ میں "فہم عامہ" کو حق بجانب سمجھتی ہے۔ اس کے نزدیک زمانہ گزشتہ کی اکثر نفسیاتیں اور فلسفے غلطی پر تھے۔ اس وجہ سے، کہ انہوں نے فہم عامہ کے طرز عمل کو ترک کر کے بہت سے عجیب و غریب نظریے قائم کئے۔ ان نظریوں میں سے بعض پر ہم اس سے قبل غور کر چکے ہیں اور وہ یہ ہیں :- (۱) نظریہ اضطرابات اور "اضطرابات مشروطہ" جس کو ہیربرٹ اسپنسی نے مکمل کیا، اور جس نے زمانہ حال میں "کرداریت" کے ہمیں میں دوبارہ جنم لیا۔ (۲) نظریہ "تصورات" جو کردار کی توجیہ میں "تصوراتی حرکی" نظریہ کی صورت

اختیار کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ یہ ناقابل فہم اور عجیب و غریب چیز جس کو ”تصور“ کہتے ہیں، قوت محرکہ بھی ہے اور ”تصور“ کے محکموں کی پھیکاری بھی۔ (۳) نظریہ لذت دالم ہے، جو برطانوی نفسیات اور اجتماعی فلسفے میں کئی نسلوں تک نفسیاتی لذتیت کے نام سے حکمران رہا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ لذت دالم یا لذات کی خواہش اور اہم کی نفرت، کردار انسانی کی محرکہ ہے۔ واقعات کے ساتھ اس ہی نظرے کی کلی عدم مطابقت کیا کم تھی، کہ اس کے دکلاؤ و شارمین نے ”نظریہ تصور“ کے تمام التباسات، اور اس کی تمام لغویتوں کو اس میں لا شامل کیا، اور دعویٰ کیا کہ ”لذت کا تصور“ یا ”اہم کا تصور“ ہی تمام فعل کا محرکہ ہے۔ (۴) ایک نظریہ ہے جو تمام فعل انسانی کو ”ارادہ“ کا نتیجہ کہتا ہے، ”الرحمہ“ ارادہ، اور جو ان انسانوں کے ارادہ کئے ہوئے افعال اور حیوانی کردار کے تعلق کی تشریح اس نے آج تک نہ کی (۵) ایک اور نظریہ یہ ہے کہ تمام انسانی کردار عقل کا منظر ہے۔ اس نظرے اور نظریہ ”ارادہ“ کا ایک ہی ساحل ہی۔ یہ دونوں اٹھارویں صدی کی قوامی نفسیات کے باقیات میں سے سب سے آخری ہے۔ (۶) نظریہ یہ ہے، کہ کردار انسانی ”غیر شعور سے معین ہوتا ہے۔ یہ نفسیات کا سب سے تازہ اور سب سے زیادہ فیشن ایبل خطبہ ہے۔ یہ دراصل شتو چندھاسی اور ایڈورڈ فون ہاسٹمان کا نظریہ ہے جس کو طبی نفسیات کے ماہرین نے نئی صورت دے دی ہے۔ یہ سب کے سب نفسیاتی آثار قدیمہ، اور عجائبات روزگار کے نہایت دھچپ نمونے ہیں! مبتدی کی سلامتی اس میں ہے کہ وہ دور سے کھڑا ہو کر ان کو اسی نگاہ سے دیکھے، جس طرح کہ وہ تاریخی دلچسپی کی پرانی اشیاء کو دیکھا کرتا ہے، لیکن ترجیح وہ فہم عامہ ہی کی توجیہات کو دے، اس تصنیف میں میری بڑی کوشش یہ ہوگی، کہ یہ دکھاؤں کہ فہم عامہ کی توجیہ کس طرح حقیقت کی جاسکتی ہے، اور اس کو کس طرح زیادہ معین اور سائنٹفک بنایا جاسکتا ہے۔

Psychological Hedonism ۴

Will ۵

Reason ۶

Eol. Ven. Hartmann ۷

## جہلیتیں اور جذبات

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ کتنے کئے سے حیوان کے کردار کی صورت میں ہم دو مختلف قسموں کی توجیہات سے استمداد کر سکتے ہیں۔ جب اس کا کردار ہمارے کردار کی مشابہ ہوتا ہے، اور کسی ایسے جذبے کو ظاہر کرنا نظر آتا ہے، جس کا ہم کو خود تجربہ ہوتا ہے، تو ہم اس کو اس جذبے کی طرف منسوب کرنے پر قناعت کرتے ہیں، مثلاً اس حالت میں جب ہم کہتے ہیں، کہ غصہ یا خوف یا حیرت یا کراہیت، اس حیوان کی تحریک کرتی ہے۔ جب یہ کردار ہمارے کردار سے بہت مختلف ہوتا ہے، اور کسی جذبے کا اظہار بھی نہیں کرتا، تو ہم اس کو جہلیت کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ لیکن دونوں صورتوں میں ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ذرا سی عقل جذبے، یا جہلیت کی قوت، ہیبائی کو متغیر کرنے کے لئے کافی ہے۔ پرندوں کے کردار پر غور کر لے سے ہم جہلیت سے زیادہ سہولت کے ساتھ استمداد کرتے ہیں، اور جذبے کو کم منہج کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہانی ساخت اور انداز ماند و بود کے بہت بڑے فرق کی وجہ سے ہم ان کے جذبات کی شناخت مشکل اور مبہم طور پر کر سکتے ہیں، نسبت ان دودھ پلانے والے جانوروں کے جذبات کے، جو ہم سے قریب ترین ہیں۔ تاہم فہم عامہ اور ادبی روایات پرندوں کی طرف ان جذبات کو منسوب کرنے میں تاثر نہیں کرتیں، جو ہمارے جذبات سے بہت کچھ مختلف نہیں۔ کیڑے چونکہ جہانی ساخت اور طرز زندگی میں ہم سے اور بھی دور ہیں۔ لہذا فہم عامہ صرف جہلیت سے استمداد کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ ان کے کردار میں بھی جذبات کی علامات کو معلوم کرنے سے قاصر نہیں، تاہم یہ بجا طور پر ان جذبات کو ہمارے جذبات سے اس قدر مختلف سمجھتی ہے، کہ ان کو وہی نام دینا خطرے سے خالی نہیں ہوتا اور ان کو افعال کی قوت محروک بنانا کچھ مفید ہی ہو سکتا ہے۔

لہذا ان دونوں اصول کار میں کیا تعلق ہے اور یہی وہ اصول ہیں، جن سے ہم حیوانی کردار کی توجیہ میں مدد لیتے ہیں، بشرطیکہ نفسیاتی نظریات نے ہم میں شان تصنف پیدا نہ کر دی ہو، کیا جذبہ اور جہلیت دو مختلف اصول کار اور دو مختلف قسموں کی ہیبائی قوتیں ہیں؟ فہم عامہ اس کا جواب اثبات میں نہیں دیتی، کیونکہ بعض صورتوں میں یہ جہلیت اور جذبے کو ایک ہی سمجھتی ہے اور اس لئے ان کو ایک ہی نام دیتی ہے۔ خوف استغیاب اور کراہیت اس خوبی قابل ذکر

## مثالیں ہیں۔

اب فرض کرو، کہ نفسیات بجائے اس کے کہ فہم عامہ کے ان عقائد کی طرف سے حقارت کے ساتھ منہ پھیر لئے، اور عجیب و غریب نظریہ وضع کرے، جن میں اور فہم عامہ کی توجہات میں کوئی قابل فہم تعلق قائم نہیں کیا جاسکتا، فہم عامہ کے اشارہ پر عمل کرے۔ اس طرح کرنے سے کیا فہم یہ امید نہیں کر سکتے، کہ فہم عامہ اصولاً حق بجانب ثابت ہوگی، اور یہ کہ اس کے طرز عمل کو ترقی دے کر ایک بری عن انفاق اور مفید نظریہ وضع کیا جاسکیگا؟

یہی راستہ میں نے اپنی تعینف ”خفسیات اجتماعی“ میں اختیار کیا تھا، اور یہ پہلا موقع تھا، جب فہم عامہ کا یہ اشارہ بطور قابل عمل قیاس تسلیم کیا گیا تھا۔ جذبہ اس طرح کا تجربہ سمجھا گیا تھا، جو ہم میں جلی بیجانات کی کارفرمائی کا لازمہ ہوتا ہے۔ فرض کیا گیا تھا، کہ فطرت انسانی (یعنی ہماری موروثی فطرتی ساخت و ترکیب) جبلتوں پر مشتمل ہوتی ہے، اولیہ کہ ہر جبلت کی کارفرمائی (اس کی ابتدا کسی طرح بھی ہوتی ہو) کے ساتھ تجربہ کی ایک مخصوص کیفیت ہوتی ہے، جسے اولیہ جذبہ کہا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خیال تھا، کہ جب دو یا زیادہ جبلتیں بیک وقت عمل کرتی ہیں، تو ہم کو ایک مخلوط قسم کی جذبی تحریک کا تجربہ ہوتا ہے، جس میں ہر جبلت کی مخصوص جذبی کیفیت (اولیہ جذبہ) معلوم کی جاسکتی ہے۔ اس طرح انسانی جذبات جلی بیجانات کی علامت، یا ان محرکات کی دلیل راہ بن گئے جو ہم میں کام کر رہے ہیں۔ اس قیاس کو اپنا رہنما بنا کر میں نے اپنی فطرت کی جلی بنی اور تجربہ اور تعلیم کے زیر اثر اس کے مبدل بہ سیرت ہو جانے کو بیان کرنے کی کوشش کی تھی۔ بعض ماہرین نفسیات نے تو فہم عامہ کی نفسیات پر بحث کرنے کے لئے اس تجربہ کو صریحاً قبول کر لیا ہے۔ لیکن اکثر نے ان مشکلات کی وجہ سے، جو اس کی تفصیلی اطلاق و استعمال میں پیش آتی ہیں اس کو رد کر دیا ہے، تاہم میں اب بھی اس تجویز پر قائم ہوں اور اس کی حق بجانب سمجھتا ہوں۔ اس پر میرے اعتقاد کو دو واقعات سے تقویت پہنچی ہے۔ اول یہ عمل کے اکثر میدانوں خصوصاً تعلیم، طب، صنعت و حرفت، میں بہت مفید ثابت ہوئی ہے۔ دوم۔ ان کے رد کرنے والوں کے پاس مذکورہ بالا چھ نظریوں میں سے کسی ایک نظریہ کے سوا کوئی ایسی چیز نہیں جس کو اس کی بجائے پیش کر سکیں، اور میرا خیال ہے کہ یہ تمام نظریے مبہم ناقابل فہم یا ان واقعات کے خلاف ہیں، جو مشاہدے میں آئے ہیں۔



## فہم عامہ کے اشارے کی تصدیق نظریہ ارتقاء سے

لہذا اب ہم فہم عامہ ہی کو دلیل راہ بنا کر دو وجہ پلانے والے جانوروں کے کردار کا مطالعہ کرتے ہیں۔ اگر ہم کو کسی حیوان میں ایسے جذبے کی علامات دکھائی دیں گی، جن کی ہم کسی حد تک یقین کے ساتھ تاویل کر سکتے ہیں، تو ہم اس کو اس کے مقابل کی جبلت کی کارفرمائی کی علامت سمجھیں گے اسی طرح جب کبھی ہم دیکھیں گے، کہ کوئی حیوان جبلی فعلیت میں مشغول ہے، تو ہم مندرجہ ذیل کی تاویل کر اس کو کسی جذبہ کی حالت کا تجربہ ہو رہا ہے، اور پھر ہم جذبے کی صورت میں اس فعل کی تاویل کی کوشش کریں گے، اگرچہ ممکن ہے کہ اکثر جگہ ہم کو اس میں کامیابی نہ ہو۔

اب یہ بات، کہ اعلیٰ حیوانات کے کردار کی اس تاویل میں ہم کو کافی کامیابی پہنچتی ہے، اس واقعہ سے ثابت ہے کہ جو لوگ کہ یہ تاویل کرتے، اور اس پر سب سے زیادہ اعناء کرتے ہیں، وہ حیوانات کے ساتھ علی معادہ میں سب سے زیادہ کامیاب رہتے ہیں۔ شکاری، گلہ بان، شہسوار، کتوں اور دیگر جنگلی جانوروں کا سد معانے والا، یہ سب کے سب اسی اصول پر کاربند ہوتے ہیں جو وہ بات ہے کہ وہ اصول کو صریحی قضایا کی صورت میں بیان نہیں کرتے۔ اس طرز عمل کی کامیابی ہی اس بات کا بہترین ثبوت ہے، کہ ہم حیوانات سے بہت قریب کی نسبت رکھتے ہیں۔ یہ ثبوت تو ان کے اور ہمارے جسمانی اعناء و آلات کی مماثلت سے بھی بہتر ہے۔ اگر کتے، گھوڑے اور بندر کا کردار، اور ان کے جذبات، ہمارے لئے اتنے ہی مبہم اور غیر معروف ہوتے جتنے کہ شہد کی مکھی کے ہیں، تو جسمانی ساخت کی مماثلت کے باوجود، ہم کو اس نظرے کے قبول کرنے میں تامل ہوتا، کہ حیوانی اور انسانی ارتقاء مسلسل ہے۔ لیکن اس کامیابی کے ہوتے ہوئے ہم اب اپنی اور اپنے حقیر کشتہ داروں کی فطرت کے تسلسل سے انکار نہیں کر سکتے اور نظریہ ارتقاء اس تسلسل کی بہترین توجیہ پیش کرتا ہے۔

ڈاؤن سے قبل جب ارتقاء ایک انوکھا قیاس تھا، کہ جس کو کوئی قبول نہ کرتا تھا، یہ کہنا غیر معقول نہ تھا، کہ حیوانات کی رہنمائی جبلت کرتی ہے، اور انسان کی عقل اس کی وجہ

یہ ہے کہ خیال یہ تھا کہ ہر نوع خاص طور پر پیدا کی گئی ہے، اور ہر ایک کو وہ قوا اور آلات عطا ہوئے ہیں جو خالق کو اس کے لئے بہترین اور مفید ترین معلوم ہوئے۔ ایک عجیب و غریب خیال یہ بھی تھا کہ انواع حیوانی کی مختلف جبلتوں کی بجائے انسان کو عقل عطا ہوئی ہے۔

عجیب تریک یہ خیال ڈاروینی انقلاب کے بعد باقی رہا، اور یہ کہ آج بھی فطرت انسانی کے پیشہ ور متعلمین کو اس جماعت سے بحث کرنی پڑتی ہے، جو اس بات کی تو منکر نہیں، کہ حیوانات کی رہنمائی زیادہ تر جبلتوں سے ہوتی ہے، لیکن جو فطرت انسانی میں جبلت کی کارفرمائی کی شہادت کو معلوم کرنے سے قائل ہے۔ کیا یہ عجیب بات نہ ہوگی، کہ دقیق الانقباض حیوانی کردار کے تمام حیرت انگیز تنوعات کو، کروڑوں برس کے دوران میں، اصول جبلت پر کامیابی کے ساتھ ترقی دینے کے بعد فطرت اچانک اس اصول کو ترک کر دے، اور اس کی بجائے ایک اور اصول اختیار کرے، یعنی یہ کہ ہمارے قبل انسانی اسلاف کی جبلتوں کو ترقی کی ٹوکری میں پھینک دے، اور ایک نئے اصول پر آغاز کار کرے؟

اور فطرت کی حکمت عملی میں یہ انقلاب اور بھی زیادہ اس وقت معلوم ہوتا ہے، جب ہم دیکھتے ہیں، کہ سلسلہ حیات کی سب سے پھلی کڑی میں بھی عقل اس خوبصورتی کے ساتھ جبلت کی مدد کرتی ہے، کہ اس کی خامیوں کو رفع، اس کے نقائص کی تلافی، اور اس کے حلقہ اثر و عمل کو وسیع کرتی ہے، اور یہ کہ جس طرح ہم حیوانی سلسلہ میں انسان سے قریب تر ہوتے جاتے ہیں، اسی طرح عقل سے جبلت کی تکمیل، اور ان کا تعاون زیادہ واضح اور قوی ہو جاتا ہے +

لے گزشتہ چند سالوں میں بعض مضامین ایسے شائع ہوئے ہیں جو اس خیال پر چلے کرتے ہیں کہ فطرت انسانی جبلتوں پر مشتمل ہوتی ہے، یا جن کا مدعا یہ ہے کہ انسانی جبلتوں میں سے کوئی بھی سن بلوغت کے لئے مفید نہیں ہوتی۔ ان میں سے بعض کاموں نے اپنے ایک مضمون "اجتماعی نفسیات میں جبلت کا استعمال اور سوء استعمال" (دیکھو The Journal of Abnormal

and Social Psychology) جواب دیا ہے۔ ان جوابوں کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی جبلتوں کے متعلق یہ محال فائدہ اور سلبی خیال زیادہ تر جبلت کو محض حرکتی آلات کے ساتھ غلط ملکہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں کا فرق بہت اہم ہے اس کو ہم صفحات آئندہ میں بالتفصیل بیان کریں گے۔ (مصنف)

## والدینی، یا حفاظتی، جبلت

دودھ پلانے والے جانوروں کے کردار پر نظر ڈالنے میں ہم ایک بہت بڑی جبلت کی کار فرمائی سے شروع کریں گے، جو فطرت کی گویا سب سے زیادہ باکمال انما و سب سے زیادہ نفیس، اختراع ہے۔ ہماری مراد والدینی جبلت سے ہے۔ حیوانات کے باقاعدہ متعلمین کی یہ درجہ بالکل صحیح ہے کہ دودھ پلانا دودھ پلانے والے جانوروں کی زندگی کی اہم ترین اور مخصوص خصوصیت ہے۔ صرف دودھ کے غم و دکا ہونا نہیں بلکہ ان کو استعمال کرنے کا نفسیاتی امر واقعی، اہم ترین ہے۔

یہی تو اختراع تھی کہ جس نے تنہا (Homo Sapiens) جیسی عقلمند نوع کی نشو و نما کو ممکن بنایا، اور اس کی فطرت، سیرت، اور اس کے شعائر میں تمام وہ باتیں پیدا کیں، جو انسانیت معنوں میں مستحسن ہیں۔ اور اگر جیسا کہ دعویٰ کیا گیا ہے، پرندوں میں بھی اس ذہنی اور اخلاقی ارتقاء کی قابلیت ہے جو انسان کے ذہنی اور اخلاقی ارتقاء کا ہم پلہ ہے تو یہ صرف اس وجہ سے ہے کہ ان (یا ان میں سے اکثر) کو والدینی جبلت عطا ہوئی ہے۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا، کہ یہی ایک جبلت عقل اور خلاق کی ماں ہے، کیونکہ بغیر اس کے عقل میں ترقی نہیں ہو سکتی تھی اور اس کا ہیجان فطرت میں تنہا حقیقی اخوانی عنصر ہے مگر چہ اکثر فلاسفہ نے اس امر واقعی کو نظر انداز کر دیا ہے، اہم کوئی اخلاقی روایت، جس سے ہر اخلاقی سیرت کی تشکیل ہوتی ہے، اس اخوانی عنصر کے بغیر مشور پذیر نہیں ہو سکتی۔

دودھ پلانے والے جانوروں میں یہ جبلت ہر نوع کی ماویں کی فطری عطایا کا ایک حصہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ بچوں کو دودھ پلانا لباس کا سادہ ترین اور اہل منظر ہے، جس کے بغیر دودھ کے عند دے کا رہنے اور بچے جی نہ سکتے۔ بچوں کو دودھ پلانے میں جو فعلیت کہ ماں کی طرف سے صادر ہونی ضروری ہے، وہ اس جبلت کی منظر ہے، جو ہر نوع میں مشترک ہے۔ لیکن وہ خاص حرکات اور ادھام، جن سے دودھ پلانا ممکن ہوتا ہے، ہر نوع میں، جسمانی ساخت

اور بچوں کی قابلیت فعلیت کے مطابق مختلف ہوتی ہیں۔ لیکن اکثر انواع میں دودھ پلانے کے عمل کچھ اور بھی درکار ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ماں سلاشش خوراک میں سرگرداں پھرتی ہے اور اس میں اس بچے یا تو اس کے ساتھ ساتھ پھرتے ہیں (مثلاً اکثر چرندوں میں) یا وہ کسی محفوظ مقام پر پڑے رہتے ہیں اور اس کی داسی کا انتظار کرتے ہیں۔ پہلی صورت میں تو ماں اور بچے بالضرورت ساتھ ساتھ رہتے ہیں اور اس میں بصارت، سماعت، اور شہامت کی خاص طاقتیں الٹ کی مدد کرتی ہیں۔ ان کے علاوہ بصری، سمعی یا شہمی، شناختی علامات بھی ان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ بچہ گویا مختلف قفل اور کنجیاں میں جو والدین، یا اولاد، کی جبلتوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ دوسری صورت میں ماں کو سلاشش خوراک میں بادیہ گردی کے بعد گھونسلہ یا ٹھکانے کی طرف واپس آنا پڑتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں، بھڑوں کی طرح "گھروٹ آنے" کی قابلیت ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ یہ بھی اس رقبہ سے مانوسیت اور واقفیت پیدا کر لیتی ہے، جس میں وہ آوارہ گردی کرتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ آسانی نکل سکتا ہے کہ اس کی جبلت مادری کو بھی عقل یا اکتسابی علم کے تعاون کی ضرورت ہوتی ہے۔ درندوں کی "بمحافظ عقل" چرندوں پر فوقیت کی یہی ایک ابرہی وجہ ہے، اور یہ فوقیت ایسی ہے، جو موخر الذکر کی غولی زندگی کے اقتضات کی وجہ سے صرف جزاً مقابلہ میں آتی ہے۔ درندہ ماں کی جبلت بالمعہم اس کو مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنے فکر کو اپنے بچوں کے پاس لائے۔ بعض انواع کے نر جانور اس میں مادیں کی مدد کرتے ہیں اور یہیں سے فائدان کی بنیاد پڑ جاتی ہے +

نوع انسانی کی جبلتوں کے متعلق سب سے زیادہ معلومات بندروں پر غور کرنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے بندروں ہی کے متعلق ہمارا علم بہت قلیل ہے۔ تاہم اتنا ہم کو معلوم ہے کہ ان میں سے بعض میں والدینی جبلت بہت قوی ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے بندر یا اپنی تمام بادیہ نوریوں میں اپنے بچے کو ساتھ لئے پھرتی ہے، اور جب موقع پڑتا ہے، تو اپنی بان کو خطرے میں ڈال کر اس کی حفاظت کرتی ہے۔ بندروں کی دُختی زندگی کا تقاضا یہ ہے کہ بندر یا اپنے بچوں کے ساتھ ہمیشہ رہے اور انتہائی احتیاط اور محنت کے ساتھ ان کے حفاظت کرے۔ اس خصوص میں اور جانوروں کی مادیں کی فائز نہیں ہوتی۔ یہی وہ نہ کوئی ساختی خصوصیت، مثلاً گرفت کرنے والا پنجہ، یا دم، انسان کے ارتقا کی اول شرط تھی +

کیڑوں کا بیرونی ڈھانچہ، ان کے بچوں کو مجبور کرتا ہے، کہ وہ گنڈا کی شکل اختیار کریں، اور ان میں وہ استعمال ہو جس کی وجہ سے ایک پورا بننا ہو کیڑا ایک خود مختار زندگی شروع کرتا ہے، اور اس کے تمام آلات مکمل ہو جاتے ہیں۔ لہذا لازمی تھا کہ جب کیڑا اس حالت کو پہنچے، تو بقائے ذات کے لئے جن جلدوں کی ضرورت ہے، وہ سب بن جتے ہوں، اور یہ سب فوراً عمل کر سکتی ہوں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ کیڑوں میں بعینہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ استعمال کا یہ لازمی نتیجہ عقل کی نشوونما کے لئے بہت ہلک ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جو جبلتیں اس وقت عمل کرتی ہیں، جب حیوان کو تجربہ حاصل کرنے کا وقت اور موقعہ نہیں ملتا، وہ وصولی اور اجرائی دونوں سمتوں میں لازماً پوری طرح، معین طور پر، اور کم و بیش سختی کے ساتھ منتظم ہوتی۔ اس حالت میں میلانات میں تجربہ کے زیر اثر تغیرات ہونے کی گنجائش نہیں رہتی۔ بالفاظ دیگر ہر قسم کے تجربہ سے قبل جلی کردار کے معین ہو جانے کی ضرورت کی وجہ سے کیڑے سن بلوغت کی لذت کے بہت قموڑی حد تک آشنا ہوتے ہیں، مثلاً غلوت پسند، بھڑوں کی زندگی کا فیصل عرصہ، جس میں وہ انڈے دینے سے قبل آزادی کے ساتھ آوارہ گردی کرتی ہیں +

سن بلوغت آزاد نشوونما کا وہ زمانہ ہے، جس میں والدینی نگہداشت نوخیز حیوان کو بقا و ذات کی ذمہ داریوں سے نجات دلا دیتی ہے، اور اس لئے وہ کھیل کود سکتا ہے، اور مختلف اختبارات کر سکتا ہے۔ اس طرح وہ تجربات کا ایک بڑا ذخیرہ جمع کر لیتا ہے۔ سن بلوغت سے صرف وہی حیوان لذت یاب ہو سکتا ہے جس کی بڑی بڑی ضروریات (خوراک، پناہ، حرارت، اور حفاظت) کا پورا کرنا والدینی جبلت کے ذمہ ہو۔ جس حیوان کی پرورش اس طریقے سے ہو، اس کے لئے ضروری نہیں، کہ اس کی جبلتیں پیدائش ہی کے وقت کامل طور پر ترقی یافتہ ہوں۔ ان کی جبلتیں "بوقت فرصت" پختہ ہو سکتی ہیں اور پیدائش کے اتنے عرصے کے بعد ان کا عمل شروع ہو سکتا ہے، جو ایک بھرپور اور متنوع تجربہ میں مدد ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی بھی مدد نہیں، کہ جبلتیں معین طور پر منتظم اور ان اشیاء کے مطابق ہوں، جن سے کہ بالغ الحمر حیوان کو سابقہ پڑنے والا ہے۔ اس کے برخلاف وہ حیوان ابوجہ الدین کے زیر سایہ زندگی بسر کرتا ہے، اسی جبلتوں کا محتاج ہوتا ہے، جو اگرچہ قوی میجانات فعل پیدا کرنے کے قابل ہیں، تاہم وصولی اور اجرائی دونوں لحاظ سے نسبتاً عام اور غیر مخصوص ہوں۔ ان

کے لئے وہ جبلت مفید ہوتی ہے، جو ایسی مختلف اشیاء یا مواقع کی وجہ سے عمل کرے، جو ایک عام نمونہ کے مطابق ہیں، یا جن میں ایک مشترک خصوصیت پائی جاتی ہے، اگرچہ باقی اور حیثیتوں سے وہ بالکل مختلف ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ جبلت ایسی ہونی چاہئے، جو ان میں وہ افعال پیدا نہ کرے، جو ایک خاص شے کے لئے موزوں ہوں، بلکہ ایسے افعال پیدا کرے جو اشیا کے ایک عام نمونہ کے مطابق ہوں +

اسی عام یا غیر مخصوص، قسم کی جبلتیں دودھ پلانے والے جانوروں میں ملتی ہیں۔ "خلوت پسند" بھڑکے برخلاف درندہ صرف ایک مخصوص نوع حیوانات ہی کا شکار نہیں کرتا، بلکہ اس کی جبلت اس قدر عام ہوتی ہے، کہ یہ مناسب جسامت کی ہر جاندار متحرک شے کا شکار کرتا ہے، اور جب اس کو پکڑ لیتا ہے، تو وہ اس کو چند ایسی معینہ و مقررہ حرکات کے ذریعہ قابو میں نہیں لاتا، جو شکار کی ایک خاص قسم کے لئے موزوں ہیں۔ برخلاف اس کے وہ بہت وسیع، متنوع اور آزاد حرکات کرتا ہے اور اپنے افعال کو شکار کی صورت، اور اس کے کردار کے مطابق بدلتا جاتا ہے۔ بظاہر ہے، کہ اس قسم کا جبلی کردار ضرور اس موضوع بلوغت کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے، جو والدینی نگہداشت میں گزرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس قسم کی نسبتاً ناموزون جبلتیں اگر زندگی کے سنجیدہ کاموں میں محدود ہوتی ہیں تو یہ ضائع کردہ تجربے کے ایک بڑے ذخیرہ کی امداد کی محتاج ہوتی ہیں۔ بلوغت، یعنی والدینی نگہداشت میں نسبتاً ناقابلیت کا زمانہ جس قدر طویل ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ اور بھرپور وہ تجربہ ہوتا ہے جو جبلتوں کی مقرر کردہ غایات کے حصول میں مدد کرتا ہے +

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں، کہ بلوغت کی مدت جس قدر مدید ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ ترقی عقل میں ہوتی ہے اور اسی قدر زیادہ عقل جبلت کی کار فرمائی کو ڈھانپ لیتی ہے۔ انسان میں یہ مدت کئی سالوں کی ہوتی ہے۔ لہذا ان میں جبلتوں کی عمومیت، اور عقل پر ان کا انحصار، اس کی وجہ سے ان کا چھپنا، اس حد تک پہنچتا ہے کہ جبلتوں کا وجود خود انسان، اور خصوصاً فلسفی مزاج انسان کی نظروں سے نہال ہو جاتا ہے +

انسان مادر فطرت کا سب سے زیادہ لاڈلہ بچہ سہی، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ اس کی خلقت کسی نئے اصول پر ہوئی ہے۔ وہ اس کی نادرہ کاریوں میں سے ایک، اگرچہ سب سے بڑی نادرہ کاری ہے۔ اس کے جسم کی ساخت کی طرح اس کے

دہن کی ساخت میں بھی کوئی عنصر ایسا نہیں، جس کو اس نے ان فرقہ و مخدقات میں جن کو ہم حیوانات کہتے ہیں، بار بار استعمال نہیں کیا۔ انسان کو بنانے میں اس نے صرف اتنا کیا ہے، کہ ان عناصر کو زیادہ نزاکت، زیادہ جہارت، اور زیادہ کامیابی کے ساتھ مرکب کیا ہے، اور بالخصوص یہ کہ اس نے اپنی سب سے بڑی اختراع، یعنی والدہ بینی جبلت، کو انتہا پر پہنچا دیا۔ چنانچہ دیکھو! انسان حیوانات سے دو رہٹ کر کھڑا ہوا، اپنے چاروں طرف دنیا پر نظر کی، اور اس کو معلوم ہوا کہ یہ اچھی بھی ہے اور بُری بھی۔ ہمیں سے اخلاقی کشمکش کا آغاز ہوا۔

اور جب بیسویں صدی کا کالج کا طالب علم بے ضرر، لیکن ضروری، بندشوں کو قبول کرتا ہے، اور نہایت صبر و شکر کے ساتھ ان جھڑکپول کو سہتا ہے، جو ان بندشوں کے ساتھ آتی ہیں، تو وہ فطرت کو اس کے سب سے زیادہ کامیاب اختیار، یعنی والدہ بینی جبلت کے ذریعہ عقل کی ترقی میں مدد بہم پہنچاتا ہے۔ لہذا اس والدہ بینی مدد کو قبول کرنے میں اس کو ناک بھوں نہ چڑھانا چاہئے۔ اور اگر کالج کی تعلیم اس کی حقیقی ترقی میں واقعی مدد ہوگی، تو اس کو محسوس کرنا چاہئے، کہ تعلیم جاری رکھنے میں فطرت اس کی ترغیب کر رہی ہے، خواہ اس میں اس کو والدہ بینی نگہداشت کو، اپنے رشتوں کی اعلیٰ صورت میں، قبول کرنا ہی پڑے۔

ادنے دودھ پلانے والے حیوانات میں یہ ترقی ابھی بہت غور سے ہوئی ہے۔ ابھی تک جبلت حاکم ہے، اور عقل جامد، خرگوش کی طرح کا جانور، بھی جبلتوں کی پوٹلی ہے۔ اس میں والدہ بینی جبلت صرف یہ کرتی ہے، کہ غور سے دیر کے لئے پناہ اور خوراک ہیا کر دیتی ہے۔ لیکن درندے اس لحاظ سے بہت ترقی یافتہ ہیں۔ ان کے بچے زیادہ بے بس ہوتے ہیں، ان کی مدد بلوغت زیادہ مدید ہوتی ہے، اور والدہ بینی نگہداشت زیادہ متنوع۔ پھر نفس جبلت اس طرح متغیر ہوتی ہے، کہ عقل کی ترقی میں مدد کرتی ہیں۔ اس کی مثال ان والدین میں ملتی ہے، جو دودھ یا مردہ گوشت، ہیا کرنے کی بجائے، زندہ شکار بچوں کے سامنے لا رکھتے ہیں۔ بچے ان کو کھاتے ہیں، اور اس طرح ان کو وہ تجربہ حاصل ہوتا ہے، جو بعد میں چل کر سنیکڑوں طریقوں سے ان کی بہت زیادہ عام جبلتوں کی تکمیل کرتا ہے۔

ہم دودھ پلانے والے جانوروں کی جبلتوں کے مکمل معائنہ کی کوشش نہیں کر سکتے۔ ہم کو صرف چند ایسی جبلتوں پر قناعت کرنی پڑے گی، جو بہت زیادہ اہم اور کثیر الوقوع ہیں۔ ہم لکن کی صرف طبعی غایت، اور اس طبعی موقعہ کو معلوم کرنے کی کوشش کریں گے،

جن میں ان میں سے ہر ایک کام کرتی ہے، اور ان بڑے بڑے طریقوں کو دریافت کریں گے، جن سے یہ جبلی اعمال، تجربہ کے زیر اثر، متغیر ہوتے ہیں۔ ہم اپنی کوشش کو والدینی جبلت ہی سے شروع کریں گے +

## والدینی جبلت کی کارفرمائی

بچوں کا گھروہ طبعی شے ہے، جو والدینی فعلیت کو پیدا کرتی ہے، لیکن ضروری ہے کہ یہ بچے محض جادویشیانہ ہوں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ان کی بو بھی اہم ہوتی ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ اہم ان کا کردار ہے بچوں اور والدین کی جبلتیں ایک دوسری کے ساتھ منضبط ہوتی ہیں۔ اس کی مثال ہم کبوتروں میں دیکھ چکے ہیں۔ ماں اپنے حقن (یا پستان) پیش کرتی ہے، اور بچہ جواباً اس کو پکڑنے کی کوشش کرتا ہے، (اس میں بو بھی بلاشبہ اس کی مدد کرتی ہے) اور دو وہ پینا شروع کرتا ہے۔ ماں ان کو خاموش اور ساکن ہونے کو کہتی ہے، اور بچے ساکن ہو جاتے ہیں۔ بچے تکلیف میں پھینچتے ہیں، اور ماں دوڑتی آتی ہے جب وہ ذرا مضبوط ہو جاتے ہیں، اور ادھر ادھر گھومنا شروع کرتے ہیں تو وہ ان کو اس طرح اٹھاتی ہے، کہ ان کو تکلیف نہ ہو، اور بچوں کی چیخ پکار کے باوجود ان کو گھر لے جاتی ہے۔ پھر جب وہ خود گھر کے اندر داخل ہوتی ہے تو وہ اپنی حرکات کو اس طرح منضبط کرتی ہے، کہ بظاہر ناممکن بات حاصل ہو جائے اور بچوں میں سے کسی کو چوٹ نہ لگے۔ تمام انواع حیوانات میں بچے کی طرف سے تکلیف کی چیخ وہ چہیز ہے، جو سب سے زیادہ طاقت اور یقین کے ساتھ مادری جواب پیدا کرتی ہے۔ یہ جواب محض انطرمادی (مشروط یا غیر مشروط) نہیں ہوتا۔ بر خلاف اس کے یہ اس قسم کا جواب ہوتا ہے جو شروع ہی سے اپنے آپ کو حالات وقت کے مطابق بنا لیتا ہے۔ اس میں ماں حقن (یا پستان) پیش کرتی ہے، یا بچہ کو چاٹتی ہے، یا اس کو گھر کی طرف اٹھا کر لے جاتی ہے، یا غاصب کو محض ڈرا دھمکا کر، یا واقعی حملہ سے بھگاتی ہے۔ کیا ہم

لے تکلیف کی چیخ کی بہترین مثال اس شیمپنیز (Chimpanzee) میں ملتی ہے (بقیہ مانشیہ صفحہ ۱۶۱ پر)



اس کردار پر غور کرنے میں کرداریت کی پیروی کریں، اور ان تمام افعال میں جو تجربے ماں کو ہوتے ہیں ان کی مامیت پر توجہ کرنے سے انکار کر دیں؛ یہ صحیح ہے، مگر ہم کامل یقین کے ساتھ یہ معلوم نہیں کر سکتے، کہ یہ تجربہ کیا اور کیسا ہے، یقیناً اس طرح جیسے کہ تم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، کہ کسی دوسرے کے تجربے کی نوعیت کیا ہے، ان دونوں میں فرق صرف درجہ کا ہے اور اس تجربے کے تفہم کی کوشش کی بناءً جو اردو دونوں صورتوں میں ایک ہی ہے، یعنی یہ کہ جس قدر مکمل طور پر، اور صحت کے ساتھ ہم اس ٹو سمجھیں گے، اسی قدر بہت طریقہ سے ہم اس کمزور ادنیٰ سمجھیں گے، بعد اس کا لازماً ہوتا ہے، اور اسی قدر بہت قابلیت ہم میں بخوبی اور اس کمزور ادنیٰ پیمائش نگوئی اور ان پر اشارہ یقینی ٹی پیدا ہوگی، جو بالضرورت صادق ہوتا ہے۔

جب ایک انسانی ماں کسی اور انسانی ماں کو دیکھتی ہے، کہ وہ اپنے بچہ کو دودھ پلا رہی تو یہ شاید انتہائی یقین کے ساتھ بتا سکتی ہے، کہ اس کو کس قسم کا تجربہ ہو رہا ہے، جب ہم ایک جوانی ماں کو دیکھتے ہیں، کہ وہ نہایت اطمینان سے اپنے بچوں کے بیچ بیچ میں پھر رہی ہے، ان کو کھلا پلا رہی ہے، ان کی حفاظت کر رہی ہے، ان کی تکلیف کی علامت کا جواب دے رہی ہے، اور نہایت صبر و شکر کے ساتھ اپنے آپ بہت سی تکلیف برداشت کر رہی ہے۔

پھر اس کے علاوہ جب ہم دیکھتے ہیں، کہ ان تمام افعال کی کامیابی سے اس پر اطمینان اور تسلی کے آثار نمایاں ہوتے ہیں، اور ان کی ناکامی سے وہ یہ حسینی اور فکر کا اظہار کرتی ہے، تو ہم ایک حد تک پورے یقین کے ساتھ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ وہ انسانی ماں غلطی نہیں کرتی جو اس کے ساتھ ہو رہی کرتی ہے، جب ہم کو نظر آتا ہے، کہ انسانی ماں کا کردار جو انسانی ماں کے کردار سے کچھ زیادہ بہت رکھتا ہے، تو کیا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ وہ ان دونوں صورتوں کی توجیہ کا اصول یا تجربہ ایک ہی نہ ہوگا، یعنی اگر حیوانی ماں کا یہ تمام کردار

(بقیہ حاشیہ منقطع شدہ) جو اپنے ساتھیوں سے جدا ہو گیا تھا پروفیسر کوہلر (Prof. Kohler) نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے:۔ اکثر ہوتا ہے، کہ اگر شہنیزی کی ایک جماعت کسی مقید شہنیزی کے پیچھے تک پہنچ جائے تو اس جماعت میں سے کوئی نہ کوئی آگے بڑھ کر اس پیچھے کے ڈنڈوں ہی میں سے اس قیدی سے معاملہ کرتا ہے۔ لیکن قیدی کے لئے لازمی ہے، کہ وہ چھین مارے اور شور کرے، تاکہ دوسرے ساتھی اس کے ساتھ ہمدردی کریں۔ جب وہ چپ ہو جاتا ہے تو پھر یہ جماعت اس میں کوئی دیکھی نہیں لیتی۔ (مستفاد)

مادری جبلت کے پیمان کا نتیجہ ہے، تو عورت کے کردار کی توجیہ اس سے نہ کی جائیگی؛ اس عقیدے سے اٹکا  
میرے نزدیک انتہائی گوری اور حماقت کا ہم معنی ہے، لیکن یہ حماقت ایسی ہے جس میں بہت سے وہ ماہرین  
نفسیات پھنسے ہوئے ہیں، جو اپنے آپ کو مخراً ”سائٹیفک“ کہتے ہیں۔

درد و دل میں سے اکثر میں باپ محنت و مشقت میں ماں کا ہاتھ بٹاتا ہے یہاں باپ  
کا حصہ اہم ہوتا ہے، صرف وہیں خاندان کا وجود ہوتا ہے۔ جن انواع میں باپ والدینی محنت  
و مشقت میں اس طرح شریک نہیں ہوتا، ان میں وہ والدینی جبلت سے بالکل محروم نظر آتا ہے  
اور تقریباً ان تمام انواع میں وہ ایک مادین کے ساتھ وفاداری نہیں کرتا، لیکن جن انواع  
میں کہ اس طرح شرکت کرتا ہے، ان میں والدینی جبلت کا کچھ نہ کچھ ضرور موجود ہوتا ہے۔  
تقریباً تمام صورتوں میں یہاں تک کہ کبوتروں میں بھی، جو محنت کہ نہ کرتا ہے وہ اتنی سخت  
اور اتنی مسلسل نہیں ہوتی، جتنی کہ مادین کی محنت ہوتی ہے۔ نفس ان واقعات سے ثابت  
ہوتا ہے، کہ والدینی جبلت جتنی کھانے کی جبلت سے بالکل علیحدہ ہے۔ اگرچہ یہ دونوں جبلتیں  
ان معنوں میں غیر منفک ہیں، کہ والدینی نگہداشت سے قبل جتنی کھانا لازمی ہوا کرتا ہے۔  
لیکن ان دونوں جبلتوں کے کردار میں کوئی چیز بھی مشترک نہیں، اور بلحاظ قوت و تقسیم کے بھی  
یہ متغیر ہونے میں ایک دوسرے کی محتاج نہیں ہوتیں۔

اعلیٰ دو دو پلانے والے جانوروں کی والدینی جبلت میں وہ خصوصیت مفقود  
ہوتی ہے، جو ان کی تمام جبلتوں کا طفرائے امتیاز ہے، اور جس کی اہمیت کو ہم اس سے  
قبل معلوم کر چکے ہیں۔ بعض اوقات کتا یا بلی، نہ صرف اپنے بچوں کو، بلکہ ایک مختلف  
نوع کے بچوں کو بھی کھلاتی پلاتی ہیں۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے، کہ وصولی اور علی دلو  
پہلوؤں میں اس جبلت میں خصوصیت مفقود ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ آج تک

لے۔ میرے نزدیک کوئی بناء اس بات کی موجود نہیں، کہ والدینی جبلت جتنی کھانے کی جبلت کے ساتھ  
گڑا کر دی جائے، اور یہی فرائیڈی نفسیات کے اساسی عقاید میں سے ایک ہے۔ اگر ان دونوں  
جبلتوں کو الگ الگ سمجھنے اور ان کو اپنی ساخت کی ممیز اکائیاں ماننے میں  
میں حق بجانب ہوں، تو آدمی فرائیڈی نفسیات کا خاتمہ ہو جاتا  
ہے (مصنف)

کسی نے خرگوش کو بلی کے بچوں کو دودھ پلاتے نہ دیکھا ہو گا۔ یہ فقدان بندروں میں ایک قدم اور آگے بڑھ جاتا ہے، اور اس رفیق القلب اور نرم دل عورت میں تو انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ جس کی جبلت مادری ہر چھوٹے اور بے بس جانور کی وجہ سے متوجہ ہو جاتی ہے، خصوصاً اس وقت جب یہ تکلیف میں ہو۔

ہم نے اوپر دیکھا ہے، کہ بعض صورتوں میں جلی جابات وسیع ہو کر جبلت کی مخصوص، یا طبعی شے کے علاوہ اور اشیا کو بھی احاطہ کر لیتے ہیں۔ اس توسیع سے مندرجہ بالا فقدان خصوصیت کے علاوہ کچھ اور بھی مفہوم ہوتا ہے۔ خصوصیت کا فقدان، یا اس کا کمتر درجہ، تو اس توسیع کی جائز شرط ہے۔ اس توسیع میں تو درحقیقت ایک نہایت اہم ایجابی ذہنی وظیفہ، یا قابلیت شامل ہوتی ہے۔ ہماری مراد ایک ملحقہ کل کی ایک صفت، یا خصوصیت سے اُسی طرح متاثر ہونے کی قابلیت ہے، جس طرح کہ نفس کل سے ہم بعد کے کسی باب میں دیکھیں گے، کہ یہ وظیفہ ذہن کی اعلیٰ پر دازوں میں باغور شامل ہوتا ہے، اور یہ اس چیز کی جان ہے، جس کو ہم استدلال کہتے ہیں۔ حیوانات کی جس سطح پر ہم اس وقت غور کر رہے ہیں، اس میں اس شے کی صفت، خصوصیت، یا اس کے پہلو، کا شعوری انتخاب نہیں ہوتا، جس کا جواب دیا جا رہا ہے +

اپنی نفسیات اجتماعی میں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے، کہ والدینی جبلت کا ہیجان حفاظت فطرت انسانی کا حقیقی اور واحد اخلاقی عنصر ہے اور یہ کہ اسی کی تحریک سے تمام حقیقی اخلاقی بد و جہد، بالواسطہ یا بلا واسطہ پیدا ہوتی ہے۔ اجتماعی اور اخلاقی نظر کے لئے یہ مسئلہ اس قدر اہم اور اخلاقی عنصر کی حقیقت سے انکار اس قدر عام ہے، کہ انسان نما بندروں میں اس کی شہادت کا ذکر کرنا یقیناً مفید ہو گا۔ پروفیسر کو شہلہ نے ایک چھوٹے سے بیمار شینیزی اور ایک مائی

(جو اس کی ماں نہیں تھی) کا قصہ اس طرح بیان کیا ہے: "ایک دن یہ (بیمار)  
 کچھ بہتر معلوم ہوتا تھا۔ لہذا اس کو کھلے میدان میں اس جگہ جانے کی اجازت  
 دیدی گئی، جہاں اور بہت سے شہینزی ہری ہری چنریں کھا رہے تھے۔  
 یہ بدقت تمام ان کی طرف چلا، لیکن کچھ ہی دور گیا ہو گا، کہ تکلیف کی وجہ سے  
 اور بے ہوش ہو کر گر پڑا۔ مشرور دیکھ کر ایک شہینزی کا نام، جو کچھ دور ہٹ کر بیٹھی  
 ہوئی کچھ جبار ہی تھی، ایک دم کھڑی ہو گئی اور جوش سے اس کے تمام بال  
 کھڑے ہو گئے، اس نے سیدھی ہو کر دو تین فلاپتیں مار رہی، اور اس کے  
 کے پاس پہنچ گئی۔ اس کے چہرے سے فکر کے آثار نمایاں تھے، اس کا منہ  
 کھلا ہوا تھا، اور وہ غم کی چیخیں مار رہی تھی۔ اس نے اس بے ہوش اور  
 چست لیٹے ہوئے بچے کو بغل میں ہاتھ مٹھا رکھا، اور اس کو سیدھا کھڑا کرنے  
 کی سخت کوشش کی اس موقع پر جس مادرانہ محبت کا اس شہینزی نے اظہار  
 کیا، اس سے بڑھ کر کوئی اور کیا کرے گا۔ اس کے بعد پروفیسر و فیسر گوٹھلر  
 نے بیان کیا ہے کہ، جب ایک شہینزی کو سزا دی جاتی ہے، تو دوسرے غلت  
 کرنے کا سیلان ظاہر کرتے ہیں۔ اس کا بیان ہے: "جھٹاکر درختوں  
 (شہینزی کا نام) تو بالخصوص جلدی جلدی آتا، اور حملہ کرنے والے کی طرف  
 ہاتھ اٹھاتا (کہ شہینزیوں میں اشد ضرورتوں کے اظہار کا یہی طریقہ ہے)  
 گویا وہ کوئی التجا کر رہا ہے۔ اگر اب بھی سزا دینے والا اس شہینزی کو آزاد  
 نہ کرتا، تو وہ اپنی پوری طاقت سے مارنے والے کا ہاتھ پکڑ لیتا۔ اگر اب  
 بھی وہ باز نہ آتا، تو پھر وہ نہایت غصہ کے ساتھ مارنے والے انسان کو  
 مارنا شروع کر دیتا"

ایک عجیب بات یہ ہے، کہ جب بچے والدین کی نگہداشت سے مستغنی ہو جاتے ہیں،

۱۔ یہاں یہ جملہ دیکھنا ضروری ہے، کہ پروفیسر و فیسر گوٹھلر محض شکاری جانوروں کا مدد خانہ والا اور عاشق ہی نہیں بلکہ  
 مشاہیر ماہرین نفسیات میں سے ہیں اور یہ کہ ہر تحریر میں اس کو اپنی ذمہ داری، اور الفاظ کے معنوں کا پورا احساس ہوتا ہے  
 کے علاوہ شہینزی کی ایک عقیدہ جاعت کا مطالعہ کر کے جو مواقع اس کو ملے، وہ کسی اور شائق مشاہدہ کرنے والے کو نہیں مل سکتے (بعضند)

تو والدین بھی ان کی کچھ پرواہ نہیں کرتے۔ اس واقعہ سے حیوانات میں والدینی نگہداشت کی جبلی نوعیت کا انکشاف ہوتا ہے۔ احتمال اس بات کا ہے، اگرچہ جہاں تک مجھے علم ہے، اس کے متعلق کوئی اختیار نہیں کیا گیا، کہ اگر بچے ہمیشہ بے بس، چھوٹے اور خوراک و نگہداشت کے لئے اورول کے محتاج، رکھے جاسکتے، یا مثلاً اگر پرندوں کے گھونسلوں میں سے بڑے بچے نکال کر اسی نوع کے چھوٹے بچے رکھ دئے جاتے، اور اس گھونسلے میں ہمیشہ چھوٹے بچے ہی رہتے، تو والدین ہمیشہ اپنی مخصوص حرکات کرتے رہتے۔ والدینی جبلت کا دروازہ صرف اس کنجی سے کھلا رہتا ہے، یا بار بار کھولا جاسکتا ہے، جس کو بچہ استعمال کرتا ہے، اور جب کنجی استعمال نہیں کی جاتی، تو جبلت ساکت و ساکن ہو جاتی ہے، اگرچہ چند مثالوں میں اشتہا کا اظہار ہو سکتا ہے۔ مثلاً اس حالت میں جب بے اولاد جانور دوسرے جانوروں کی اولاد کو متبہ بنانے کی کوشش کرتا ہے۔

## لڑائی کی جبلت

اب ہم اس بدنام واقعہ پر غور کرتے ہیں، کہ ماں اپنے بچوں کی حفاظت کے لئے لڑائی پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ اس اصول کے مستثنیات بھی ہیں۔ چنانچہ میں نے چوہے، پاخو گوش، میں اس میدان کی کبھی کوئی علامت نہیں پائی۔ اسی طرح پرندوں میں بھی بعض مائیں اس لحاظ سے معصوم معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو حیوان کہ کسی حالت میں جھگڑالو پنے کا اظہار کرتے ہیں، ان سب میں یہ کردار بچوں کی تحریف کا یقینی نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ اور

---

لے اسی کے قریب قریب وہ حالت ہے جس میں مرغیاں اپنے انڈوں کے رد و غائب ہو جانے کی صورت میں برابر انڈے دئے جاتی ہے، یا گائے کے عمن ہر روز خالی کر لئے جاتے ہیں، اور وہ برابر دودھ دئے جاتی ہے۔ (مصنف)

لے اکثر کہا جاتا ہے، کہ مزدوری ہمیشہ لوگوں میں جیسے کہ مسلسل نگہداشت سے مستغنی ہو جاتے ہیں، تو والدین کی ہی بے اعتنائی ان کے نازک اور لطیف اندیشوں اور ترددوں کی بیخ کنی کرتی ہے۔ یہ ایک بالکل طبعی نتیجہ ہے اس واقعہ کا کہ جس طرح بچہ بڑھتا جاتا ہے اسی طرح اس میں سے وہ صفات غائب ہوتی جاتی ہیں جو براہ راست والدینی جبلت کی طرف مراعہ کرتی ہیں (مصنف)

اکثر حیوانی مائیں، مثلاً بعض انسانی مائیں، نہایت جوش اور غصہ کے ساتھ، اور ہلاکت کے یقین کے باوجود، جم غفیر سے لڑنے کے لئے تیار ہو جاتی ہیں، حالانکہ اگر وہ بھاگ جائیں، تو اس ہلاکت سے محفوظ رہ سکتی ہیں۔

بعض انواع میں لڑنے کے لئے مخصوص آلات ہوتے ہیں، اور ہر نوع میں لڑائی کی حرکات اور وضع، تمام نوع میں مشترک ہوتی ہیں، اور اکثر تو یہ اس نوع کے ساتھ مخصوص ہوا کرتی ہیں۔ اکثر حیوانات تو حملہ کرنے سے قبل ایک مخصوص دھمکی دینے والی، یا تنبیہ کرنے والی وضع اختیار کرتے ہیں، یا ایک ہی قسم کی چیخیں مارتے ہیں۔ میرے نزدیک حملہ اور مدافعت میں کوئی فرق نہیں۔ فطرت کو بخوبی علم ہے، کہ حملہ کرنا مدافعت کی بہترین صورت ہے، اور حیوانی کردار میں ان کو علیحدہ علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ دھمکی دینے والی وضع، اور پہنچنا غاصبوں کے لئے تنبیہی اعلان ہوتی ہے، یا ان سے ان کو دہشت دلانا مقصود ہوتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ حملہ کرنے کی یہ وضعیں اور طریقے زیادہ تر غیر کسبی، اور خلقت مقرر ہوتی ہیں۔ لیکن انہیں حرکی مشینوں کے اضطراری رد اعمال نہیں کہا جاسکتا۔ یہ سلسلہ فعل اگر ایک دفعہ شروع ہو جائے تو اس میں کردار، یا مقصدی فعل، کی علامات بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ یہ خود رو، مواعجب، متنوع، کلی اور ادراکی ہوتا ہے، اور اس میں پیش بینی بھی کی جاتی ہے۔ لہذا لڑائی کا یہ کردار جبلی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ ایسا ہے، تو کیا ہم اس کو دالہ بینی جبلت کے مظاہر میں سے ایک سمجھیں؟ میرے نزدیک یہ صحیح نہ ہوگا۔ لڑائی کا یہی کردار اور موقعوں پر بھی ظاہر و صادر ہوتا ہے، جہاں بچوں سے کوئی تعلق نہیں۔ پھر اکثر انواع حیوانات میں اس کا اظہار مادیات کی بہ نسبت نرمیوں جلد تر ہوتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ ہے، کہ اس کا وجود ان نرمیوں میں پایا جاتا ہے، جو مالدینی جبلت سے بالکل محروم نظر آتے ہیں۔ یہ کردار خصوصیت کے ساتھ اس وقت صادر ہوتا ہے، جب تلاش خوراک کے ایجان، یا جفتی کھانے کے ایجان میں جھڑپ کی جاتی ہے۔ پھر یہ کردار غیر مثبتہ طور پر، ایک ایسے جذبی جوش و خروش کو خطا ہر کرتا ہے، جو اس نازک جبلت سے بعد المشرقین رکھتا ہے، جو دالہ بینی جبلت کی کار فرمائی کا لازمہ ہوتی ہے۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ وہ حیوان غصہ، طیش، اور غصبت کا اظہار کرتا ہے۔

Anger ۛ

Rage ۛ

Fury ۛ

یہ اس جذبے کی شدت کے درجوں کے تین مختلف نام ہیں۔

اگر جسم ان اشیاء یا مواقع کا احصاء اور ان کو بیان کریں جو کتے کے سے حیوان میں رجس ہیں یہ ہیجان بہت قوی اور جاندار ہوتا ہے (لڑائی کے کردار کو پیدا کرتا ہے، تو ہم کو معلوم ہوگا، کہ یہ اشیاء مواقع بہت متنوع ہیں۔ تاہم ان میں یہ بات مشترک ہے ہوتی ہے، کہ لڑائی کا کردار اور غصہ کی علامات، کسی دوسرے حیوان کے ہراس گردار سے پیدا ہو جاتی ہیں، جو طبعی غایت کے حصول، یعنی کردار کے جلی سلسلہ میں مانع آنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ رفیق زندگی کی تلاش ہو، یا شکار کی ہڈی کا چھوڑنا ہو، یا گھر کی حفاظت اپنے ہم جوگیوں پر اپنے لہو کی کا اظہار ہو، یا (سب سے زیادہ عجیب) ایک یا زائد دشمنوں سے بچ کر بھاگنا، اگر ان جلی فعلیتوں میں سے کسی میں کئے کو رد کا جاتا ہے، یا اس کی مزاحمت کی جاتی ہے، تو وہ نہایت غصہ کی حالت میں آمادہ بہ پیکار ہو جاتا ہے۔ عالم حیوانی میں ہم بدھرجا میں نظر آلیس، ہر جگہ اسی اصول کا دور دورہ ہے۔ عام الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں، کہ جس قدر قوی وہ ہیجان ہوتا ہے، جو کسی حیوان میں کام کرتا ہے، اسی قدر زیادہ آسانی کے ساتھ دوسرے حیوان کی مزاحمت و مدافعت کی وجہ سے لڑائی کا کردار صادر ہوتا ہے، بشرط صرف یہ ہے، کہ اس نوع میں اس جواب کی قابلیت ہو۔

لہذا لڑائی کا کردار ایک ایسی جبلت کا مظہر ہے، جس کی خصوصیت یہ ہے، کہ اس کی کوئی مخصوص شے نہیں جس کبھی سے اس کا دروازہ کھلتا ہے، وہ احساسی ارتسام، یا کسی اور قسم کا احساسی نمونہ نہیں بلکہ غلاف اس کے کسی اور جلی بدھرجہ کی طبعی غایت کی طرف مسلسل اور کجھال ترقی میں رکاوٹ یہ کبھی ہے۔

یہ کہنا بے جا نہ ہوگا، کہ جس رکاوٹ کی وجہ سے لڑائی کی جبلت پیدا ہوتی ہے اس سے نجات پانا وہ طبعی غایت ہے، جس کی طرف یہ مودعی ہوتی ہے، اور جس کے حصول

۱۔ اگر یہ مسیح ہے، کہ بیل سرخ رنگ کے دھبے کو محض دیکھ کر طیش میں آ جاتا ہے، تو یہ ایک استثنائی مثال ہوگی (مصنف)

۲۔ اس نطق کی معنویاتی توجیہ شاید اس لیے ہو سکتی ہے کہ ہم اس جبلت کے میلان کو باقی تمام جلی میلان سے اس طرح متعلق سمجھیں، کہ یہ اس توانائی میں طبعیاتی کا ایک استعدادی حیوان میں سے کسی ایک میں رکی رہتی ہے (مصنف)

اس کی تشفی ہوتی ہے۔ یہ رکاوٹ بالعموم اس طرح رفع کی جاتی ہے، کہ رکاوٹ پیدا کرنے والا غاصب دفع ہو جائے۔ اس غاصب کو مارنے کی کوشش صرف اس وقت ہوتی ہے جب یہ دھکیوں، یا پہلے چلے، سے مغلوب نہیں ہوتا۔ لہذا یہ جبلت ایسی ہے، کہ دیگر بہت سی جبلتوں کی طرح اس کے بھی دو حصے ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا حصہ تو مختلف جسمانی وضع و حالت، یعنی دھمکانے کا ہوتا ہے، اور دوسرا مختلف حرکات، یعنی حملہ کرنے کا۔ یہ صحیح ہے کہ وہ دونوں حصوں کے افعال اکثر کسی نہ کسی حد تک ملے جلتے ہوتے ہیں، تاہم دھمکی والے حصے میں جو وضع و حالت جسم کی ہوتی ہے، اس کی نوعیت زیادہ تر حملہ کرنے کی سہی ہوا کرتی ہے۔ اس میں بعض ایسی خصوصیات ہوتی ہیں، جو اس حصے کے لئے خاص ہیں۔ لیکن زیادہ استعمال ان آوازوں کا کیا جاتا ہے، جو حلق سے، یا کسی اور طرح پیدا کی جاتی ہیں۔ لڑائی کے پہلے حصہ کا شور وغل دوسرے حصہ کے سکوت کا متقابل ہوتا ہے، جب لڑنے والے ہلاکت خیز کشمکش میں مصروف ہوتے ہیں۔

تو کیا ہم کہیں گے، کہ لڑنے میں طبعاً دو مینز جبلتوں یعنی اول دھمکی دینے اور دوم فی الوقت دھمکا مٹتی کرنے کی جبلتوں کا متعاقب عمل شامل ہوتا ہے؟ یہ سوال بہت اہم ہے، کیونکہ یہی جبلت کردار کی ادھر بہت سی صورتوں کے متعلق بھی پیدا ہوتا ہے۔ سچ بخنے کی جبلت میں تو یہ مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بعض مصنفین نے ”خطرہ کی جبلتوں“ کی ایک جماعت کا ذکر کیا ہے، مذکور ایک واحد جبلت کا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر ہم جبلت نفس کو اضطرابی فعل سے زیادہ نہ سمجھیں، اور ”ایک جبلت“ کو نظام غصہ کی ایک حرکت

لے ٹھونگی کا خیال صحیح ہے کہ غاصب کی پس پائی سے جبلت کی ہر صورت میں تشفی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ درندے پرندے اس خصوص میں دونوں ساوی ہیں۔ لیکن مقدم لڑکھیں لڑائی کے ہیجان اور شکار کے لیے ہیجان میں فرق کرنا کثیر مشکل ہوا کرتا ہے۔ لڑنے کے ہیجان کی سہی خصوصیت پر اس حکم کی کامیابی کا اندازہ ہے کہ جب کسی بھوکے ہونے درندے سے بچ نکلتا لیکن ہتھوڑا بالکل بے بس حرکت لیٹ رہتا چاہئے۔ ”نرم جواب غصہ کو رفع کر دیتا ہے“ کی صحت بھی اسی پر منحصر ہے (مصنف)

لے اس اصول کے مطابق کہ چاہے پیدا ہونے والی آواز جبلت خوف کی عام ترین کچی ہے اس پر ہم غریب بحث کر نیکی (مصنف)



حرکی اضطرابی توکس سے زیادہ دوائیں، تو ہم کو جلی کردار کے ہر سلسلہ میں بہت سی جبلتوں کے عمل کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اسی طریق فکر کو، کم و بیش مزاحمت اختیار کرنے سے اکثر مصنفین انسان میں جبلتوں کی اس قدر کثیر تعداد تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے ہیں، کہ جس کو میں قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔ پس وہ فلیسفر تھا ان ڈاکٹرانے جو بحث انسانی جبلتوں پر کی ہے، اس سے اس اصول کو قبول کر لینے کے نتائج کی توضیح ہوتی ہے۔ اس نے تقریباً چالیس انسانی جبلتیں گنوائی ہیں۔ لیکن اس اصول کے عہدیم التناقص استعمال سے ہم کو اس سے کم یا زیادہ جبلتیں تسلیم کرنی چاہئیں۔ اس کے برخلاف جبلتوں کے متعلق اس عقیدے (یعنی یہ کہ جبلتیں اور حرکی مشینیں ہم معنی الفاظ ہیں) کو ہشلو شینگڈ نے قبول کیا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے یہ تسلیم کیا ہے کہ ہم انسانی کردار کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اس قدر کثیر اضطرابی افسال کا متعلق اجتماع اور تسلسل ہے، اس کا خیال ہے کہ ہم کو حرکی مشینوں کے کسی بڑے مقصد کا قطعی بن کو تسلیم کرنا چاہئے اور اسی کو وہ جبلتیں کہتا ہے۔ اس طرح وہ ہنریس وغیرہ عقیدہ تک پہنچتا ہے، کہ انسان کی خلقی ساخت سے ان نام نہاد جبلتوں (حرکی مشینوں) کی کثیر تعداد کے علاوہ بعض خلقی میلانات پر بھی مشتمل ہوتی ہے، اور ان کو وہ "جنوبی میلانات" کہتا ہے۔ جب ہم اس طریق فکر کو حیوانی کردار کے لئے استعمال کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو فوراً معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ کس درجہ ناقابل عمل ہے۔ مثلاً اگر ہم اس کو کیوتروں کے لئے استعمال کریں، تو ہم کو کہنا پڑتا ہے کہ جو جبلتیں کہ تناسلی فعالیتوں کے پہلے حصے میں ظاہر ہوتی ہیں، ان میں سے اکثر جھتی کھانے کے جذبہ کے اور دوسرے حصہ کی جبلتیں انتخاب مقام کے جذبہ اور گھونسا بنانے کے جذبہ کے، دوسرے حصہ کی جبلتیں انڈوں پر بیٹھنے کے جذبہ کے، اور چوتھے حصہ کی جبلتیں "تغذیہ کے جذبہ" یا "بچوں کو چمکا دینے کے جذبہ" کے تابع ہو کر نکلتی ہیں۔

اگر اس کو "خلوت پسند" بھرا کے لئے استعمال کیا جائے تو کچھ کہنا پڑتا ہے، کہ شکار کو حاصل کرنے میں وہ یکے بعد دیگرے "تلاش شکار کے جذبہ" اور "شکار کے ساتھ اپنے سوراخ کو واپس آنے کے جذبہ" کے تابع ہوتی ہے۔ یہ کہنا الفاظ کے عام استعمال کی مخالفت کرنا ہے، جس سے فائدے کی بجائے انتشار و ذہنی ہی پیدا ہوتا ہے۔ اعلیٰ حیوانات میں ہم کو جسمانی حرکت کی دو مینر قسموں کو تسلیم کرنے کی ضرورت ہے۔ اول میکاٹکسی یا تقریباً میکاٹکسی اضطراب، اور دوم مقصدی جبلی فعل۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ایک تیسری قسم، یعنی جذبہ، کے اضافہ سے کیا فائدہ مرتب ہو سکتا ہے۔ مسٹڈی خشیدٹا اگر اپنی تجویز پر قائم رہے، تو پھر وہ جبلت اور اضطراب کی دو اصطلاحوں کو استعمال نہ کرے گا، کیونکہ وہ ان کے مولات کو ایک ہی سمجھتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ سمجھتا ہے تسلیم کرنے میں اتفاق کرے گا کہ افعال کی صرف دو قسمیں ہیں، جن کو وہ تو اضطراب راست اور اضطرابات و جذبات کہے گا، لیکن جن کو میں اضطراب راست اور جبلی افعال کہنا مرجح سمجھتا ہوں۔

## جبلت استعجاب

فعل کے مختلف حصوں کا تعاقب و تسلسل تمام جبلتوں کے عمل میں مشترک ہے، لیکن سادہ ترین جبلت شاید اس سے مشتق ہے۔ اب ہم اس واقعہ پر اس جبلت کے تعلق سے غور کریں گے، جو اکثر زد و پلانے والے جانوروں میں نسبتاً سادہ طریقہ سے کام کرتی ہے۔ ہماری مراد جبلت استعجاب سے ہے۔ یہ جبلت ایک معنوں میں لڑائی کی جبلت کی ضد ہے، کیونکہ موضوع الذکر تو کسی اور جبلت کے بعد پیدا ہوتی ہے، اور استعجاب بالعموم کسی اور طرز عمل کا مقدمہ ہوا کرتی ہے۔ لیکن ایک اور طرح دیکھا جائے، تو یہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ یعنی اس لحاظ سے، کہ لڑنے کی جبلت کی طرح، استعجاب کی بھی کوئی مخصوص شے نہیں۔ اس میں کسی ایک خاص قسم اشیا کی وجہ سے فعلیت نہیں ہوتی، بلکہ ہر اس شے یا موقع سے ہوتی ہے، جو ایک خاص خصوصیت رکھتی ہے، یعنی ناقص فہم یا

اور اک 'جو اس قدر واضح نہ ہو کہ کسی اور جبلت کو پیدا کر سکے +  
 جس غایت کی طرف یہ لے جاتی ہے وہ مکمل فہم اور واضح ترادراک ہے جو کسی  
 اور جبلتی رول کو معین کرنے کے لئے کافی و نہایت رکھتا ہے +  
 جو شے محرک استعجاب ہوتی ہے (یہاں پر ہم نے پھر شے کو وسیع ترین معنوں میں  
 استعمال کیا ہے) اور ہر قابل ادراک صورت حالات کو اس میں شامل سمجھ رہے ہیں اگر  
 میں کسی کسی حد تک ان اشیاء کے ساتھ مشابہت ہونی چاہئے جو غیر نا کسی اور جبلت  
 کی باعث ہونی ہیں۔ اگر اس میں مشابہت نہ ہو تو پھر یہ حیوان کی توجہ کو اپنی طرف نہیں  
 کھینچتی۔ لیکن اس وقت کے خاص حالات میں اس میں اس قدر حدت یا غیر معمولیت بھی  
 پائی جانی چاہئے کہ اس سے کوئی اور جبلت متبیح نہ ہو جائے یا یہ جبلت پوری طاقت کے  
 ساتھ متبیح نہ ہو +

جو فائدہ کہ حیوانات کو اس جبلت سے پہنچتا ہے وہ یہ ہے یعنی یہ کہ یہ مکمل تر  
 ادراک اور اس لئے مناسب حرکات کو معین کرتی ہے۔ استعجاب کی تحریک زیادہ تر ایک  
 شاید ہمیشہ طبعاً صرف ان کو اس سے ہوتی ہے جو ہیچ کے اثر کو دور سے قبول کر لیتے ہیں  
 مثلاً آٹکھ، کان اور ناک۔ عجیب بات یہ ہے کہ جس جس پر حیوان دریافت خوراک اور شہ  
 سے بچنے کے لئے زیادہ تر اعتماد کرتا ہے اُسی کے ذریعہ سے استعجاب سب سے زیادہ آسانی  
 کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔ استعجاب کا اظہار بالعموم کم از کم دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک  
 حصہ تو شے کے نزدیک آنے کا ہوتا ہے اور دوسرا ایک یا زائد محسوس سے اس کے قریبی  
 مسائل کا۔ ان دونوں حصوں کے دوران میں معین ادراک کے مخصوص رد اعمال بھی ظاہر  
 ہو سکتے ہیں اور اس طرح وہ کردار طیف ہو جاتا ہے جو استعجاب کے لئے مخصوص ہے۔  
 گھوڑا ایک عجیب و غریب اور دھندلی چیز کو زمین پر دیکھتا ہے اور اپنی آنکھیں کان  
 اور ناک گھول اس کے ارد گرد گھومتا ہے۔ کبھی تو وہ چونک کر پیچھے ہٹ جاتا ہے اور پھر  
 اس کے قریب آتا ہے۔ دھندلی اور غیر واضح اشیاء کی حرکت، اس جیسا کہ

۱۔ مسٹر ڈبلیو ٹی ہارنرڈے Mr. W. T. Harnerday نے بیان کیا ہے کہ ایک ہڈی بیز کوئی  
 میں منٹ تک اس گھوڑے کو کھڑی نہ رہی جس پر ایک بڑی بیز سیٹ اور کمال مدھی ہوتی تھی۔ (مصنف)

کی عام ترین محرک ہوتی ہے۔ شکاری اپنے شکار کے جوابات کا مطالعہ کر کے اسی حقیقت سے مدد لیتے ہیں۔ سب کچھ کھا لینے والے بندر جو بہت سے دیگر حیوانات کا شکار کرتے، اور شکار ہوتے ہیں، اس جبلت کا اظہار پوری قوت کے ساتھ، اور مختلف صورتوں میں کرتے ہیں۔ غالباً ہسی خصوصیت کا نتیجہ ہے، کہ وہ عقلی ترقی میں دیگر حیوانات سے اس قدر آگے ہیں کہ چونکہ کسی جبلت میں قوت نیز کی کار فرمائی اور تفکر کی تصدیق کے تعاون کی اس قدر گنجائش نہیں ہوتی جتنی کہ اس میں ہوتی ہے۔ استجاب میں توقف فی الحکم ہوا کرتا ہے اور یہی عقل، شک، مزید معائنہ اور صریح تصدیق کی ابتدا ہے۔

## تلاش خوراک کی جبلت

حیوانات کا جبلتہ خوراک کی تلاش کرنا شہد عام واقعہ ہے۔ ہر صورت میں ان کے آلات اس خوراک کو کھانے اور ہضم کرنے کے لئے مضبوط ہوتے ہیں جس کی وہ جبلتہ تلاش کرتے ہیں۔ یہ فرض کرنا ہے کہ تلاشی خوراک کی جبلت کی تمام صورتیں ایک سب سے زیادہ ادنیٰ اور اساسی جبلت کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ تلاش خوراک میں باویہ نور کی حیوانات کے اشیاء سے تفرق کی باعث ہوتی ہے۔ اکثر کیرٹوں میں یہ جبلت بہت زیادہ مخصوص ہو گئی ہے، چنانچہ ان میں سے ہر ایک نوع ایک مقررہ قسم خوراک کی تلاش کرتی، اور اس کو کھاتی ہے۔ دودھ پلانے والے جانوروں میں یہ اس قدر مخصوص نہیں ہوا کرتی۔ اس سماں سے تو یہ عام قاعدے کے عین مطابق ہے۔ لیکن ادنیٰ درجہ کے دودھ پلانے والے جانوروں اور اکثر پرندوں میں مخصوص کا اتنا اونچا درجہ نظر آتا ہے کہ بعض صورتوں میں جو ان کثرت و بہتات میں بھی صرف اس وجہ سے فاقوں میں مر جاتا ہے کہ اس کو اس کی خاص خوراک نہیں ملتی۔ اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں میں مخصوص کم، اور اس لئے مطابقت زیادہ پائی جاتی ہے۔ یہ اپنے آپ کو ہر قسم کی خوراک کے مطابق بنا لیتے ہیں۔ چنانچہ اکثر گھاس کھانے والے چرندے بعض اوقات جھاڑیوں اور درختوں کے پتے بھی کھا جاتے ہیں۔ یہ توقف بھیر اس درجہ تک نہیں پہنچتے، لیکن عقلمند بکری کے لئے تقریباً ہر سبز چیز من بھاتا کھا جاتا ہے بعض درجہ اپنی خوراک میں بہت کانت چھانٹ کرتے ہیں۔ لیکن بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جو ہر قسم

کے حیوان کا شکار کرتے، اور اس کو ہضم کر جائے ہیں، تمام حیوانات اس بات میں مشابہت تاہم رکھتے ہیں، کہ جب اس جبلت کا ہیجان بہت زیادہ قوی ہوتا ہے، تو یہ باقی تمام رجحانات و میلان کو دبا لیتا ہے، یہاں تک کہ اس صورت میں خوف بھی سر نہیں اٹھا سکتا۔ لیکن اس حیثیت سے، اور ان معنوں میں، کہ یہ غالباً پہلا رجحان تھا، جو ادلی مقصدی توانائی، یا "جوڑش حیات" سے متفرق ہوا۔ تلاش خوراک کی جبلت، باقی تمام جبلتوں پر تقدم کا دعویٰ کر سکتی ہے، تلاش خوراک میں سب سے زیادہ دھچپ مسئلہ یہ ہے: "ہن سیکھی تلاش خوراک میں جو مختلف فعلتیں شامل ہوتی ہیں، ان کو ایک جبلت کی طرف منسوب کرنا چاہئے، یا بہت سی جبلتوں کی طرف؟" ان فعلیتوں کا جلی ہونا تو ان کی ان خصوصیات سے ثابت ہوتا ہے جو ہر نوع کے لئے مخصوص، اور ایک نوع کے تمام افراد میں مشترک ہوتی ہیں۔ بھیرکے سے چرندوں میں یہ مسئلہ سادہ ترین صورت رکھتا ہے، کیونکہ بالغ عمر بھیرکے کی تلاش خوراک بے انتہا ہیجان اور سادہ ہوتی ہے، اگرچہ اس کے بھی دو حصے ہوتے ہیں، ایک تو چراگاہ کی تلاش میں آواز نکرنے کا (جدا ایک خشک اور بنجر پہاڑ پر بہت اہمیت رکھتی ہے) اور دوسرا سبزی کو پالینے کے بعد اس کا کھانا جو اشخاص کہ جبلتوں کو اضطرابات کے ساتھ متحد النوعیت سمجھتے ہیں، وہ تو ان دونوں حصوں کو مزید جبلتوں کی طرف منسوب کریں گے۔ ان کے علاوہ اور اشخاص نہایت وثوق کے ساتھ فرض کریں گے، کہ ایک ہی اشتہا اور ایک ہی ہیجان، ان دونوں حصوں کو باقی اور جاری رکھتا ہے۔ لیکن بچہ کی تلاش خوراک اور بالغ عمر کی تلاش خوراک کے تعلق کی نسبت کیا کہا جائیگا؟ بچہ تو اپنی بھوک کو اپنی ماں کا تھن چوس کر رفع کرتا ہے، اور اس فعلیت کے بھی دو حصے ہوتے ہیں، اول ماں کی طرف دوڑنا اور تھن کو تلاش کرنا، اور دوم، دودھ پینا۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں حصے ایک ہی اشتہا پر موقوف ہوتے ہیں، اور جب اشتہا ختم ہو جاتی ہے تو پھر یہ دونوں ناقابلِ نتیجہ ہو جاتے ہیں۔ تو کیا ہم یہ کہیں گے، کہ ایک خاص عمر پر پہنچنے کے بعد بھیرکے کے بچے میں ایک نئی جبلت یعنی گھاس کھانے کی جبلت پیدا ہوتی ہے، جو بہت آہستہ آہستہ دودھ پینے کی جبلت کی بجائے نکلی کرتی ہے، یا ہرگز نہیں۔ ہمیں یقین و اطمینان ہے، کہ دونوں صورتوں میں جو اشتہا کہ ان مختلف حرکی مشینوں کے ذریعہ سے نشئی کی تلاشی ہوتی ہے، اور اس کو پالینے کا وہ ایک ہی ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں جو غالباً رہنما ہوتی ہے، اور احتمال اس بات کا ہے، کہ دونوں صورتوں میں ایک ہی عمل کرتی ہے، یا ان کے درمیان

۱۔ ہاتھ لگا کر تقریباً ہر چیز کھا لیتا ہے۔ چنانچہ میرا ایک کتا خود بخود دھیر دھیر لہو لہو، اور دیگر ترکاریاں کھانا سیکھ گیا تھا (مصنف)

سبزے کی بو ہوتی ہے، جو وہ کماتی ہے۔ لہذا یہ معلوم کرنا امر دشوار نہیں کہ ایک فعلیت سے دوسرے کی طرف انتقال کس طرح ہوتا ہے اور یہ کہ شروع ہو جانے کے بعد زیادہ تشفی تشفی قبضت کس طرح دوسری فعلیت کی پہنچ کئی کرتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اگر بھڑکے بچے کو چرنے سے باز رکھا جائے اور اس کی ماں برابر دودھ دیتی رہے، تو وہ غالباً ہمیشہ دودھ ہی پیتا رہے گا۔ یہ سوال تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں پیدا ہوتا ہے، اور ہر صورت میں اس کا حل صرف یہی ہے۔ اس سے بھی زیادہ مشکل سوال پیاس اور بھوک کے تعلق کا ہے۔ سوال یہ ہے، کہ پیاس کی اشتہاد ہی ہوتی ہے، جو بھوک کی ہو اگر کرتی ہے؟ کیا یہ مختلف اشتہادات ہیں، جو دو مختلف جبلتوں میں جڑ پکڑے ہیں؟ اس سوال کا بہترین جواب ہم خود اپنے تجربے کی بنا پر دے سکتے ہیں۔ خود میرا تو یہ حال ہے، کہ میں نہایت دلتوں کے ساتھ کر سکتا ہوں، کہ یہ دونوں اشتہادات مختلف نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اکثر میں معلوم نہیں کر سکتا، کہ مجھے بھوک لگی ہے، یا یہ کہ میں پیاسا ہوں۔ اس کا فیصلہ میں صرف پانی پانی کر کر سکتا ہوں اگر پانی پینے سے میری "طلب" ختم ہو جاتی ہے، تو میں سمجھتا ہوں کہ میں پیاسا تھا، اور اگر یہ ختم نہیں ہوتا، تب ثابت ہوتا ہے کہ میں بھوکا ہوں۔ اس سوال کا اصلی اور حقیقی جواب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ہر کئی پیتے والے جانور کی طرح، ہم میں بھی ایک ہی اشتہاد ہے، جو اپنی تشفی کے لئے داد اور پانی، دونوں کی محتاج ہے۔ اس کی واضح ترین مثال درندوں میں ملتی ہے، جو آرام سے لیٹنے کے قبل بالعموم کھاتے اور پھر پانی پیتے ہیں۔

درندوں میں تلاش خوراک کی جبلت مختلف طریقوں سے مخصوص ہوتی ہے۔ جو درندے کہ زمین پر کسے جانور کا شکار کرتے ہیں، ان میں اس شخص کا اظہار شکار کے تعاقب یا احتیاط پیش قدمی بھاڑیوں کے پیچھے چھینے، تمام غیر ضروری حرکات سے بچنے، اور گھٹا میں بیٹھنے، کی صورت میں ہوتا ہے۔ بعضوں میں یہ شخص درختوں پر چڑھنے، یا پھل کی تلاش میں تیرنے، اور غوطہ مارنے کا باعث ہوتی ہے۔ ان دونوں حالتوں میں جسمانی صورت اور آلات تلاش کے ان طریقوں کے مطابق ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ تمام وہ کردار جو بعض اوقات "شکار کرنے کی جبلت" کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، درحقیقت اس سب سے زیادہ اساسی ہیجان کا مظہر ہے۔ اور میرے نزدیک اس بات میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں، کہ انسان کا بھی یہی حال ہے۔ یہ بھی شکار کرنے میں وہ تشفی حاصل کرتا ہے، جو ایک

جلی بنا پر وال ہے۔ یہ شکار کرنے کی طرف صرف اس وقت توجہ کرتا ہے جب خوراک کی اور غنیمتیں ختم ہو جائیں۔ شکار کرنے میں سب سے زیادہ مکمل تشغیل اس کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب شکار کرنے کی کامیاب کوشش کے بعد اس کو شکار دکھانا نصیب ہوتا ہے، اور جب شکار کرنے کی کوشش میں فعلیت کے اس انجام کی پیش بینی حاصل ہوتی ہے +

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ بونیں تمام دودھ پلانے والے جانوروں کی رہنمائی ان کی خوراک کی طرف کرتی ہیں۔ ذائقہ کا کام یہ معلوم ہوتا ہے کہ آشتیا، اور مضمی و طائف کو متبج کرے، اور ان انیازات کو ایک قدم اور آگے بڑھائے جو ناقابل اکل اور ناقابل اکل اشیاء میں سے ہیں۔ اعلیٰ دودھ پلانے والے جانور ان میں اس جبلت کے وصولی پہلو کا فرد درجہ تفصیل تجربہ سے سیکھتے اور عقلی نمونہ کی بہت کجائش پیدا کرتا ہے +

## جبلتِ اندفاع

یہ سمجھ کے لئے کہ یہ نمونہ کس طرح کی جاتی ہے، ہم کو ایک اور جبلت پر غور کرنا پڑتا ہے۔ ہماری سراد اجتناب، اندفاع، یا گٹھاہیت، جی جبلت سے ہے۔ یہ جبلت تمام جبلتوں میں سے شاید سادہ ترین ہے۔ اس کی فایت یہ ہے کہ بُری چیز سے پرہیز کیا جائے، اور اگر یہ منہ میں جا چکی ہے تو اس کو تھوک دیا جائے جن حیوانات میں، کہ خوراک کی جبلت کا وصولی پہلو بہت زیادہ مخصوص ہوتا ہے، ان میں اجتناب، یا اندفاع، کی جبلت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ لیکن اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں میں گراہیت کی اس جبلت کی اہمیت بدیہی ہے، کیونکہ ان میں خوراک کی جبلت کا وصولی پہلو بہت زیادہ، یا بالکل، مخصوص نہیں ہوتا۔ یہ وجہ سے وہ بہت سی مختلف قابل اکل اشیاء پر بلا خوف و خطر تجربہ کر سکتے ہیں +

ان دونوں جبلتوں کے اتنا ہی عمل کی بہترین مثال وہ تجربہ ہے جو میں نے اپنے ایک کتے پر کیا۔ یہ کتا شکار کے مکعب محمول کو نہایت شوق سے کھایا کرتا تھا۔ میرا مقصد یہ تھا کہ معلوم کیا جائے کہ وہ زنگول میں کہاں تک تیز کر سکتا۔ اسی مقصد کو پیش نظر رکھ کر میں نے شکار کے چند مکعب محمول کو مختلف چکدار زنگول میں رنگا۔ یہ رنگ نبھاتا ہی بے ضرر، اور بے مزہ تھے۔ کتے نے ان زنگول

ٹکڑوں کو اسی آسانی، اور شوق سے کھایا، جس سے کہ سفید کو۔ اس کے بعد تمام سرخ رنگ کے ٹکڑے کونین کے محلول میں تر کئے گئے۔ اس نے پہلے ایک سرخ ٹکڑے کو اٹھایا، اس کو منہ میں لیا، اور پھر جلدی ہی اس کو تھوک دیا۔ اس کے بعد دوسرے ٹکڑے ہو کر اس کو دیکھنے لگا۔ کچھ ترغیب کے بعد اس نے دوسرے رنگوں کے ٹکڑے کھائے، اور پھر ایک ٹکڑا منہ میں لے کر تھوک دیا۔ سرخ ٹکڑوں سے اس اعتباراً کے کئی اعادوں کے بعد وہ رنگین، یا سفید کسی ٹکڑے کی طرف بھی مائل نہ ہوتا تھا۔ لیکن کچھ دنوں کے بعد اس نے پھر تمام رنگوں کے ٹکڑے کھانے شروع کر دیے۔ اب وہ اگرچہ سرخ ٹکڑوں کو منہ لگاتے میں ذرا مائل کرتا تھا، تاہم آخر کار وہ ان کو بھی نکلنے لگا۔ اس اعتبار سے میرا مقصد تو پورا ہوا، لیکن اس سے رغبت و نفرت کے دو متخالف ہیجانات کی کشمکش ایک دلچسپ طریقہ سے واضح ہو گئی۔ اس خاص مثال میں مقدم الذکر اسحاق کارموطال ذکر پر غالب رہا۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے، کہ کتنے نے ایک نیا مذاق پیدا کیا، یعنی اس طرح جس طرح کہ ہم بھوک کی حالت میں ان چیزوں کو پسند کرتے، یعنی رغبت سے کھاتے، ہیں، جن کو ہم پہلے، اور سب سے پہلے کی محال میں نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اگر تمام ٹکڑے کونین میں تر کر دیئے جاتے، تو وہ نہایت آسانی سے اس قسم کی تمام اشیاء پر نیز کرنا سیکھ جاتا +

ظاہر ہے، کہ جنگلی حیوان بھی اسی طریقہ سے بے ضرر اور مضر اشیاء میں تمیز کرنا سیکھ سکتا ہے، اس وجہ سے کہ مضر اشیاء میں ایسی بو اور ذائقہ ہوتا ہے، جو نفرت و کراہیت، پیدا کرتا ہے۔ اس کی مثال سٹریسی چیزوں، اور ان ترکاریوں، میں ملتی ہے، جو کڑوی اور زہریلی ہوتی ہیں۔ یہ کہنا، کہ کراہیت کی جبلت ایک اشتہا پیدا کرتی ہے، روزمرہ گفتگو کے خلاف ہے۔ لیکن یہ کہنا بے جا نہ ہوگا، کہ اس کا عمل نفرت کو اپنے ساتھ لاتا ہے۔ نفرت کے لغوی معنی بھاگنے کے ہیں، یعنی اس میں ہم ایک شے سے دور بھاگتے ہیں۔ اس کے برخلاف اشتہا کے

لہذا تاہم میرا خیال ہے، کہ حیوانات اور بچوں میں رنگوں کی تمیز کے لئے یہ طریقہ بالکل صحیح ہے۔ شکل نمبر ۱ اور جماعت کی تمیز کی تحقیق کے لئے بھی یہی طریقہ استعمال کیا جاسکتا ہے (مصنف)



نعوی معنی خواہش کے ہیں، یعنی یہ کہ اس میں ہم ایک شے کی خواہش کرتے، یا اس کی طرف آتے ہیں۔ اصطلاح کے طور پر تو اشتہا میں نفرت کو شامل کرنا یہ جاننا ہو گا۔ اس لحاظ سے یہ اشتہا کی ایک خاص قسم بن جائے گی۔ یہ بات قابل غور ہے کہ ماکولات کی طرف ہمارے رد اعمال زیادہ اکثر ہماری جسمانی حالت سے معین ہوتے ہیں۔ بھوک کی حالت میں بریانی یا تورمنہ کی بولچھی معلوم ہوتی ہے، لیکن پیٹ بھر جانے کے بعد اگر یہ بولچھوں میں باقی رہے تو ناگوار ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر بھوک لگی ہو، تو ہم ٹھنڈی بڑی رغبت کے ساتھ کھاتے ہیں، لیکن سیری کے بعد اس کی طرف دیکھنے کو بھی جی نہیں چاہتا۔ ہم کو معلوم ہے کہ اس قسم کا واحد تجربہ خاص خاص ماکولات کے متعلق ہمارے خیال کو کم و بیش مستقل طور پر بدل سکتا ہے۔ پھر امتلا جو نفرت کی گویا انتہائی صورت ہے، طبعی علتوں، مثلاً جہان کی حرکت، یاد داؤں سے بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ اس حالت میں خوراک کو دیکھنا یا کسی طرح اس کا خیال کرنا، ہماری نفرت کو افزوں کرتا ہے +

کراہت اور تلاش خوراک کی جبلت کی رہنمائی میں وہ حیوانات جن میں کہ موخاٹہ بہت زیادہ منحصر نہیں ہوتی، پسند بد گئیوں اور ناپسند گئیوں کی کثیر تعداد کا اکتساب کر لیتے ہیں۔ یعنی یہ کہ محض شکل دیکھ کر، یا آواز سن کر یا بوسونگھ کر دوسرے الفاظ میں دورانی سے وہ ان چیزوں سے پرہیز کرنا سیکھ جاتے ہیں، جو پہلی پہلی مرتبہ کراہت پیدا کرتی ہیں اسی طرح وہ محض شکل دیکھ کر، یا آواز سن کر یا بوسونگھ کر، ان اشیاء کو پسند کرنے لگتے ہیں جن کی طرف سے وہ پہلے غلط فہمی اعتنائے مختلف و متنوع اشیاء کے مذاقوں کا یہ اکتساب بندروں میں اشتہا کو پہنچ جاتا ہے اور اغلب یہ ہے کہ ان میں، اور ایک حد تک اور حیوانوں میں بھی، استعجاب کا سیجان اس عمل کی بہت مدد کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے چھوٹے بچے کی طرح بندر بھی ہر اس چھوٹی چیز کو منہ میں لیتا، کترتا، اور چمکتا ہے، جن کو اس کو حیرت ہوتی ہے +

خوراک کی اشتہا میں بگاڑ اور انقلاب کی مثالیں حیوانات میں بھی نایاب نہیں۔ انسانوں میں یہ بگاڑ اور انقلاب بہت اہم ہوتا ہے۔ اکثر چیزیں اس قسم کی ہوتی ہیں، جو منہ میں لئے جانے یا چبائے جانے یا کھجے جانے یا گلے جانے کے بعد خوراک کی اشتہا کی جزوی طور پر تشفی کرتی ہیں۔ ہر مغرب

و تمدن کی مشین کا بڑا حصہ ایسی ہی چیزوں کو بنانے اور تقسیم کرنے کے لئے وقف ہوتا ہے۔ پان، تبا کو، گٹکا، وغیرہ اس کی مثالیں ہیں یہ سمجھ ہے کہ نمک، انجلی، پان، کوکین اور افیون کی طرح کی اشیاء صرف ان مزید اور زیادہ نازک کیمیائی اجزاء کی وجہ سے دلکش ہوتی ہیں جو ان کے خون میں جذب ہو جانے کے بعد پیدا ہوتے ہیں لیکن اس حالت میں بھی خوراک کی اشتہا کی فوری دیکھی (جو ان کا نتیجہ ہوتی ہے) ان کی تمام دلکشی کی بنا ہوتی ہے مجھے اس میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ان اشیاء کی مطلب جو ان کی کثرت استعمال کی وجہ سے قائم ہوتی ہے خوراک کی اس اشتہا کے ہم معنی ہے جو بگڑے ہوئے طریقے سے عمل کر رہی ہے۔ ان طلبوں کی زبردست طاقت کی کوئی اور توجیہ ممکن نہیں ان دونوں کا تعلق تین باتوں سے ثابت ہوتا ہے۔ (۱) ان طلبوں کو بگاڑ کے متصادم سلسلے میں ترتیب دیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں کم غیر طبی طلبیں ہر اہستہ خوراک کی اشتہا کی ذرا سی تنقیص کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ایک ٹھالی اور برکار عورت کی پان کی طلب اس کی مثال ہے۔ پھر یہ کم غیر طبی طلبیں رفتہ رفتہ زیادہ غیر طبی طلبوں کے ساتھ مل جاتی ہیں۔ (۲) سب جانتے ہیں کہ ان طلبوں پر اگر نہ سے طبی بھوک ماری جاتی ہے اور طبی خوراک کی جگہ وہ چیز لے لیتی ہے جس کی طلب ہے۔ چنانچہ ایک انیمی کو بھوک نہ لگنے کی اکثر شکایت رہتی ہے۔ (۳) ان چیزوں یعنی گٹکا، پان، سگریٹ، افیون اور کوکین وغیرہ کے استعمال سے بھوک اور پیاس دونوں کی تشفی ہوتی ہے۔ چنانچہ جب کھانا اور پانی نہیں مل سکتا تو یہ اس تشفی کے لئے عموماً استعمال کی جاتی ہیں۔

طبع بگڑی ہوئی اشتہاؤں پر معقول بحث سے ان کی مابہیت کے متعلق اس عقیدے کا عمل افسر ہو جاتا ہے۔ جو لوگ مقررہ وقفوں کے بعد پیٹ بھر کر کھانے کے عادی ہیں ان میں ایسی اشیاء کا استعمال اس واقعہ کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی اذنان مثلاً بن، انس، تقسیم ہر وقت گئے یا کچے میوے کی سی چیزیں چبانا اور کترتا رہتا ہے (مصنف)

## بچ نکلنے کی جبلت

تقریباً تمام دودھ پلانے والے جانور خطرے سے جبلتہ اجتناب و گریز کرتے ہیں یہاں تک کہ شیر بھی بعض اوقات دم دبا کر بھاگ جاتا ہے۔ یہ اور غار پشت اپنے غاروں کی وجہ سے اس قدر محفوظ ہوتے ہیں، کہ ان کو اس جبلت کی ضرورت نہیں ہوتی، اور اسی وجہ سے یہ ہر حالت میں مطمئن رہتے ہیں۔ جس قدر غیر محفوظ ایک نوع ہوتی ہے، اور جس قدر زیادہ دوسرے حیوان اس کا فکا کر رہتے ہیں، اسی قدر زیادہ حساس یہ جبلت ہوتی ہے، اور اسی قدر زیادہ قوی اس کا سیجان ہوا کرتا ہے۔ ہرن، خرگوش، بھیر اور چوہا اس کی مثالیں ہیں۔ خطرے سے گریز کے کمرے ان میں سب سے مشکل سوال یہ ہے، کہ کیا اس گریز کا کردار ایک واحد جبلت کا منظر ہے؟ یا کیا اس کی بہت سی جبلتیں ہوتی ہیں جن سب کا وظیفہ ایک ہی ہوتا ہے؟ ہم اس سے قبل گراہیت سے اجتناب کو ایک ایسی علیحدہ جبلت کا منظر تسلیم کر چکے ہیں جو تلاشِ خوراک کے سیجان کی تصحیح کرتی ہے۔ لہذا اب ہم تنفری کردار کی تمام صورتوں کو ایک واحد جبلت کے مظاہر سمجھ سکتے ہیں۔

بعض ذی اثر منتفین، خصوصاً ڈاکٹوڈ بلیو، اپلچ، آد، سارڈوڈ نے ایک اور عقیدہ اختیار کیا ہے۔ وہ انسان میں مندرجہ ذیل پانچ خطرے کی جبلتوں کا مجموعہ فرض کرتے ہیں۔ (۱) غریب اصلی معنوں میں گریز (۲) حملہ (۳) دستی قبلیت (۴) عدم حرکت اور (۵) ضعف اور عیشہ۔ یہ تمام جبلتیں ایک ہی غایت کی طرف لے جاتی ہیں، اور سب خطرناک مواقع کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ ایسی جبلتوں کا محکاثر، اسی میدان میں اور غلط مباحث کی طرح، حرکی مشینوں اور جبلتوں میں امتیاز نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ متعلم دیکھے گا، کہ اگر ہم اس امتیاز کو پیش نظر رکھیں تو خطرے کی مزعومہ جبلتوں کی یہ فوج غیر ضروری ہو جاتی ہے کیونکہ خطرے کے رد اعمال کی ان مختلف صورتوں کی مناسب توجیہ خطرے

کی ایک سے زائد جبلتوں کو فرض کئے بغیر بھی ہو سکتی ہے +

لیکن اس جبلت کا کیا نام ہونا چاہئے؟ اسے بعض اوقات تحفظ ذات کی جبلت کہا جاتا ہے۔ اس نام پر کوئی تنگیں اعتراض نہیں ہوتا، اگرچہ اس میں ایک نقص یہ ہے کہ اس سے شعور ذات اور اصل ترقی کا وہ اعلیٰ درجہ مدلول ہو سکتا ہے، جس پر ہم اکثر حیوانات کو فرض نہیں کر سکتے اس علاقہ میں ایک بے ڈھنگا سا نام ہے۔ ہم عام کرنے اس صورت میں جذبات اور جبلتوں کے لازمی علاقہ کو تسلیم کر کے اس کو بخوف کا نام دیا ہے، اور اس سے جلی کر دار اور اس کو دار کا مخصوص جذبی لازمہ مراد لی ہے۔ میرے نزدیک کوئی وجہ نہیں، کہ ہم اس استعمال کو قبول نہ اختیار کریں۔ لیکن اگر جذبہ کے لئے ایک علیحدہ نام ایسا ہی ضروری ہے تو پچھلے کی جبلت بہترین نام ہے۔ انسان اور اکثر دودھ پلانے والے جانوروں میں اس جبلت کے بھی دو حصہ ہوتے ہیں۔ انسانی، اور اکثر دیگر انواع کے بچوں میں اس کے زیر اثر پہلے تو کسی جاسے پناہ کی طرف بھاگا جاتا ہے اور پھر اس جگہ تک پہنچنے کے بعد جھپٹا رہنا ہوتا ہے۔ یہ جاسے پناہ گھونسا ہو سکتا ہے، اور ماں کا جسم بھی۔ بالغ عمر میں ان کے لئے کچھ بگونی محفوظ مقام یہ جاسے پناہ ہوتی ہے اور غولی حیوانات کے لئے اپنے اپنا دھنس کی جگہ۔ اس جبلت کے کمزور و خفیف اظہارات بالخصوص عظم یا بزدلی کہلاتے ہیں، اور شدید ترین اظہارات دہشت۔ شدت کے ساتھ شیعہ ہونے کی صورت میں یہ جبلت انتہائی کوششوں کی تحریک کرتی ہے، اور جسم کا ہر آلہ اور عضو اس کے لئے تیار کر دیتا ہے۔ چنانچہ محفوظ مقام کی طرف پر واز کثیر ترین کامیابی کے لئے، انتہائی جسمانی جدوجہد کی محتاج ہوتی ہے۔ پھر محفوظ مقام تک پہنچ جانے کے بعد بھی ہر قسم کی آئندہ جدوجہد کی تیارگی ضروری ہوتی ہے یہ جدوجہد فرار کی صورت میں ہو، یا لڑائی کی صورت میں۔ اس کے ساتھ ہی تمام کو اس کو مسلسل خیرداری کی حالت میں رکھنا پڑتا ہے۔

انسان اور اکثر حیوانات میں دہشت کا ایک مظہر بہت شکل سے ہوتا ہے۔ ہماری مزاحمہ اعضاء و جوارح کے رعب سے ہے، جو کہ از کم بعض اشیاء میں اس قدر شدید ہوتا ہے کہ وہ مزید جدوجہد کے ناقابل ہو جاتے ہیں، میراثی کو خوف کی اس مشہور و معروف علامت کو حرکت کے بے نکالین، یا بے کار حاصل کی مثال سمجھنا چاہئے۔ اس سے عقلی فعل کا وہ عدم تقابلی ظاہر ہوتا ہے، جو عباس و علی

ہیجانات کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ انسان میں یہ علامت زیادہ تر اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب اخلاقی یا طبی موجودہ کی بنا پر خطرناک مقام یا موقع سے گریز ناممکن ہوتا ہے اور اس لئے وہ شخص صرف جزئی کامیابی کے ساتھ اپنے اس خوف کو دبانے کی کوشش کرتا ہے۔ حیوانات کا بھی یہی حال معلوم ہوتا ہے۔ دہشت زدہ گھوڑا اگر بھاگ سکتا ہے تو وہ لرزہ بر اندام نہیں ہوتا۔ اس کی یہ حالت اس وقت ہوتی ہے جب اس کا مالک اس کو بھاگنے سے روک لیتا ہے، اور خطرے کا مقابلہ کرنے پر اس کو مجبور کرتا ہے۔

غولی حیوانات میں اس جبلت کا پہلا رد عمل کسی اشارہ کے اظہار کی صورت میں ہوتا ہے جس سے ایک جماعت کے باقی افراد متنبہ، اور اپنی حفاظت، یا فرائض سے اکٹھے ہو جاتے ہیں زمین پر پاؤں مارنا اس قسم کا ایک اشارہ ہے۔ شام کے وقت خرگوش کا اپنے بل کی طرف بھاگنے ہوئے اپنی سفید دم کو اٹھانا اور گرائنا بھی یہی معنی رکھتا ہے۔ لیکن ہر نوع حیوان کی جینج خوف کی بڑی اور عام ترین علامت ہوتی ہے۔ انسان اور دیگر دودھ پلانے والے حیوانات کا اشتراک فطرت اس لحاظ سے صاف طور پر منکشف ہو جاتا ہے۔

زیادہ غیر محفوظ دودھ پلانے والے جانوروں میں خوف بہت جلدی اور اکثر نڈیا ہوتا ہے۔ پھر جواشیا، کہ اس کو پیدا کر سکتی ہیں، یعنی جو خوف کے دروازوں کے لئے گویا کنجیاں ہیں وہ بھی بہت سی اور بہت زیادہ عام ہوتی ہیں۔ ایک کرخت اور اچانک آواز شاید عام ترین گتھی ہے۔ پھر ایک بڑی شے کی اچانک حرکت بھی اشابہ اسی قدر عام ہے خطر کی جو جینج (یا کوئی اور علامت) ایک ہی نوع کے تمام افراد میں ظاہر ہوتی ہے وہ زیادہ مخصوص ہوتی ہے، کیونکہ جیسا کہ پرندوں میں دیکھا جاتا ہے، اگر یہ آواز ملکی بھی ہو تب

---

لے یہی تاریخ تھی اس متعل و مواظب رعشہ کی جو جنگ کے زمانہ میں "مدریب" (Shell Shock) کی نام ترین علامات تھا۔ ہم خود اپنے آپ اور دیگر حیوانات میں یہ رعشہ ہیجانات کے متنازع کے وقت بھی دیکھتے ہیں حالانکہ یہاں خوف کا نام تک نہیں ہوتا۔ چنانچہ جب ہم اپنے غصہ کو دبانے کی کوشش کرتے ہیں، یا جب کتا خرگوش پر حملہ کرنا چاہتا ہے، لیکن مالک اس کو روکتا ہے، تو ایسی ہی حالت پیدا ہوتی ہے (مصنف)

بھی خوف کا کردار صادر ہو جاتا ہے۔ اس سے زیادہ مخصوص بعض بوئیں ہوتی ہیں۔ لیکن اس کے لئے ہم کو یہ فرض کرنا پڑتا ہے، کہ انسان، یا دیگر شکاری جانوروں کی بو کو پہلی مرتبہ سونچ کر بعض حیوانات بھاگ جاتے ہیں۔

خطرے سے گریز کی جبلت کے بہت سے قفل ہوتے ہیں، اور اس کا دروازہ ہر کبھی سے کھل سکتا ہے، جو ان قفلوں میں سے کسی ایک کے لئے موزوں ہے۔ خوف کا ایک اور عالمگیر پہنچ، یعنی ایک اور مخصوص کبھی جسمانی درد ہے۔ ایک تندرست جنگلی جانور میں درد صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب اس کو باہر کی طرف سے کوئی صدر پہنچتا ہے۔ ایک اڑنے والا حیوان جب دھکی دینے کے پہلے حصے سے گزر جاتا ہے، تو اس کا کردار اس قسم کا ہو جاتا جس سے تکلیف پہنچتی ہے۔ اگر وہ اپنے دشمن پر کافی شدید تکلیف لانے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو وہ اس میں خوف پیدا کرتا ہے، اور اس طرح اس کو بھگا دیتا ہے چونکہ جسمانی تکلیف یا درد، خوف کو تہیج کر سکتا ہے، لہذا یہ خطرے سے بچنے کی کوششوں کے سوا فعلیت کی باقی تمام صورتوں کو رد کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ خود ہم میں جسمانی درد کی پیش بینی یا ردی جسمانی درد، کی جو تکلیف ہوتی ہے، وہ اصل اس خوف کی تکلیف ہے، جو اپنے غایت کو نہیں پہنچ سکتا۔ جس شخص کو اس میں شبہ ہو اس کو چاہئے کہ اپنے ان تجربات پر غور کرے جو مثلاً پھوڑے میں چیرا اٹکنے کے وقت اس کو ہوتے ہیں۔ ایسے مواقع پر کچھ تو خدمتیت کے ساتھ جلی خوف سے بھر اٹتا ہے۔ اگر ہم کو یقین ہو جائے کہ اس درد انگیز عمل جراحی نقصان کی بجائے فائدہ ہوگا تب تو محض درد کو برداشت کرنا آسان ہے۔ جب بچے کی انگلی کٹ جاتی ہے، اور خون بہنا شروع ہوتا ہے، تو جسمانی درد تو بہت خفیف ہوتا ہے، لیکن اس کا خوف، اور اس کی تکلیف، بہت زیادہ ہوتی ہے۔

خوف کا ایک اور عام محرک بھی بہت دیکھ پ ہے ہماری مراد پس انداز امور چیز سے ہے۔ اس لحاظ سے استعجاب اور خوف بہت قریبی نسبت رکھتے ہیں۔ ہم نے سچے کہا ہے، کہ استعجاب کی تحریک کے لئے لازمی ہے، کہ شے محرک میں مانوس شائے ساتھ کچھ مشابہت ہونی چاہئے، تاکہ اس کی طرف توجہ منقطع ہو سکے، لیکن یہ ان مانوس اشیاء سے اس قدر مختلف ہونی چاہئے، کہ معمولی اور عام رد اعمال پیدا نہ ہو سکیں۔ مشابہت میں اس اختلاف کے اصلی درجہ سے خوف پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ ایسی اشیاء کی

موجودگی میں حیوانات یا نئے کبھی نو آگے بڑھتے ہیں جو استعجاب کا نتیجہ ہے اور کبھی اس سے دور بھاگتے ہیں اور یہ خوف کا کردار ہے۔ پروفیسر کوئٹہلر کے شیمینیزی آئینہ کے سامنے کھڑے ہو کر بہت دیر پا استعجاب کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن بعد میں وہ پانی یا کسی اور شفاف چیز میں اپنے عکس کا مطالعہ کرنا یکہ گئے تھے۔ لیکن مختلف جانوروں کی شکل کے ان گھڑ کھلونوں کی موجودگی میں اور ایک مانوس شخص کو مصنوعی چہرہ لگا کر آتے دیکھ کر وہ خوف کا اظہار کرتے تھے +

”بڑے اور غیر مانوس حیوانات کو قریب کھڑا دیکھ کر ہی شیمینیزی دہشت

ہو جاتے ہیں ایک دفعہ اتفاق سے ایسا ہوا کہ بہت بڑے سیلوں کا ایک جوڑا ان کے تجربے کے سامنے بل پلار ہاتھا۔ ان کو دیکھتے ہی تمام کے تمام ادھر ادھر بھاگ گئے گئے گویا ان کا شکار کیا جا رہا ہے اور دہشت انگیز چیز سے جس قدر دور وہ جاسکتے چلے گئے انہوں نے اپنے سفید پڑے ہوئے چہروں کو مچھپایا اور ان کا تمام جسم کانپ رہا تھا۔ اس کے بعد جب وہ بل ان کے قریب آتے تھے تو وہ اور تیزی کے ساتھ بھاگتے تھے۔ سیلوں اور گدھوں کی شکل کے تقریباً چالیس سنٹی میٹر اونچے ان گھڑ کھلونے تیار کئے گئے۔ سلطان (جس کو اچھا بکڑ کر باہر نکالا جاسکتا تھا) کی ان چھوٹی اور غیر طبعی چیزوں کے پاس آتے جان نکلتی تھی۔ ابھی وہ گزروں دور ہونا تھا کہ انتہائی خوف کی علامات اس پر طاری ہو جاتی تھیں۔۔۔ ایک دن میں اچانک ان کے کمرے میں داخل ہوا اور میرے ہاتھ میں ان کھلونوں میں سے ایک تھا۔۔۔

تھوڑی ہی دیر کے بعد میں نے دیکھا کہ سب کے سب شیمینیزی دور ایک کونے میں جمع ہوئے تھے۔ ہر ایک دوسرے کو دھکیل رہا تھا اور کوشش کر رہا تھا کہ اپنا سر مچھلے۔۔۔۔۔ ان کی اس حالت کی یہ توجیہ تو بہت آسان ہے کہ ہرنی اور غیر معلوم چیز بذات خود دہشت انگیز ہوتی ہے۔۔۔۔۔

لیکن ہرنی چیز شیمینیزی کے لئے غیر طبعی نہیں ہوتی۔۔۔ اور نہ نوع کے جاندار دشمنوں سے کسی چیز کی مشابہت (خوف کا) باعث ہوتی ہے۔۔۔

ایک دن میں نے اپنے چہرے پر ایک نہایت ڈراؤنا مصنوعی چہرہ لگا لیا۔۔۔۔۔ مجھ کو دیکھتے ہی تمام شیمینیزی روف پکر ہو گئے + (کوئٹہلر)

## غولی جبلت

دودھ پلانے والے جانوروں میں سے اکثر انواع غولی ہوتی ہیں۔ یہ غول بنا کر یا گلے کی صورت میں چرتی، ادھر ادھر پھرتی یا شکار کرتی ہیں۔ ان تمام انواع میں ہم ایک ایسی جبلت کو نتیجہ کر سکتے ہیں جس کا کام یہ ہے کہ تمام افراد جماعت کو اکٹھا رکھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی جبلت کے عمل کے بغیر بچے بڑے ہو کر بذات خود تلاش خوراک کر سکتے ہیں اور اس میں وہ بہت جلد اپنے والدین سے علیحدہ ہو جائیں گے اور کوئی مستقل جماعت قائم نہ ہو سکے گی۔ جماعت بنا کر رہنے پہلے میں تین فائدے ہیں جو چارہ تلاش کرنے میں اس بڑی وقت کو آسان کرتے ہیں جو ایک جماعت کی رکینیت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ فائدے یہ ہیں: (۱) یہ مجتمع ہو کر دشمن پر حملہ اور اپنی مدافعت و حفاظت کر سکتے ہیں۔ (۲) ایک دوسرے کو خطرے سے متنبہ کر سکتے ہیں اور (۳) جماعت کے دیگر اراکین کے روایتی علم اور ان فوائد میں شریک ہو سکتے ہیں جو ان کی وقت حواس یا اعلیٰ عقل کی وجہ سے مرتب ہوتے ہیں +

”خلوت پسند“ ورنڈوں کے سے حیوانات میں اس اتفاق و اجتماع سے حیوانات میں جبلت کی کثرت اہمیت اور عادت کی قلت اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ورنڈے اپنی عمر کے پہلے چند ماہ یا سال ایک غامض ان کے اراکین کی حیثیت سے گزارتے ہیں۔ اب اگر حیات حیوانی و انسانی میں جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے عادت سب سے زیادہ دیر پا اور قوی جزو ہوتی تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ وہ اس عرصہ میں ایک کم و بیش مستقل غولی عادت قائم کر لیتے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوتا۔ ہر نوع غولی یا غیر غولی صرف بالطبع ہوتی ہے اور اس لحاظ سے اس نوع کے افراد پر عادت کا بہت یا بالکل اثر نہیں ہوتا۔ یہی واقعہ لیکن معکوس صورت میں غولی انواع کے ان افراد میں نظر آتا ہے جن کو انسان نے پیا انٹل ہی کے وقت سے قید تنہائی میں رکھا ہے۔ یہ حیوان آزاد ہوتے ہی اپنے آپ کو ایک جماعت یا جگہ میں شامل کر دیتا ہے +

اس جبلت کا بہترین نام غولی جبلت ہے اگرچہ ”گلے کی جبلت“ یا کیزہ ہے۔ بعض اوقات



اسے "اجتماعی جبلت" بھی کہا جاتا ہے، لیکن یہ نام کچھ اچھا معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ یہ تمام حیات اجتماعی کی بنا ہے۔ چنانچہ بعض انواع کے گوشت خور خاندان اس جبلت کے بغیر بھی حیات اجتماعی رکھتے ہیں اگرچہ یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ ایسی صورتوں میں اس جبلت کے مبادی بھی موجود ہوتے ہیں یا نہیں۔ اس جبلت کی غایت صرف یہ ہے کہ جماعت کے دیگر اراکین کی مساجبت باقی رہے اور اس کا یہ جان یہ ہے کہ دوسروں اور بالخصوص دوسروں کی جماعت کی طرف جایا جائے۔ نوع کی ظاہری شکل و صورت، اس کا رنگ، اس کی مخصوص چیخیں اور غالباً اس کی مخصوص بو وہ کنجیاں ہیں جو اس جبلت کے قہلوں میں لگتی ہیں۔ اکثر انواع میں اس جبلت کی اشتباہت قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کا حیوان اپنی جماعت سے علیحدہ ہو کر بے چین ہو جاتا ہے اور بے قراری کے ساتھ ادھر ادھر گھومتا ہے۔ یہاں تک کہ اس نوع کی بعض شناختی علامات اس کی رہنمائی کرتی ہیں اور وہ اپنی جماعت میں شریک ہو کر اپنی "طلب" کی تسفی کرتا ہے اور اس طرح اس یہ جان کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یہ فرض کرنا یقیناً غلط ہے کہ دودھ پلانے والے جانوروں میں بالعموم یہ یہ جان ایسے کردار کا باعث ہوتا ہے جسے اخوانی کہا جاسکتا ہے۔ گلہ کے سردار کا حفاظتی کردار اور گلے کے تمام اراکین کا باری باری پہرہ دینا اس کے مشتبہ و مشکوک مستنبات ہیں۔ یوخرالذکر قسم کے کردار کی اکثر مثالیں بیان کی گئی ہیں، لیکن ان کی تادیل بہت مشکل ہے۔

ہم اس میں شبہ نہیں کر سکتے کہ نوع انسانی میں بھی غولی جبلت موجود ہوتی ہے۔ لنگور تو خاص طور پر غولی ہوتا ہے۔ جس شخص نے ان کی ایک جماعت کو جوتکا دیا ہے اور پھر ان کو چھین مارتے ہوئے جنگل میں بھاگتے دیکھا ہے وہ اس میں شبہ نہ کرے گا۔ شیمپنزی میں بھی یہ یہ جان قوی معلوم ہوتا ہے۔ اپنی گواہی میں میں پروفیسر ہارلیو کوٹھلو کی ایک جدید رپورٹ سے کچھ فقرے نقل کرتا ہوں: "یہ کہنا یقیناً مبالغہ سے خالی ہے کہ منفرد شیمپنزی اکیلا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ Mr. W. Trotter کی کتاب Instincts of Herd in Peace and

War" نے رواج دیا ہے۔ یہ کتاب نہایت عمدہ اور پڑھنے کے قابل ہے، لیکن اس میں ایک عام غلطی یہ ہے کہ ہر قسم کے اجتماعی تعلق اور اثر کو باطنیہ و افتیاز اسی جبلت کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ (مصنف)

شیمینزی نہیں... اس نوع کی مخصوص صفات کا انکشاف صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ ان کی ایک جماعت کا مشاہدہ کیا جائے... شیمینزی کی اکثر خصوصیات کے مشاہدے کی واضح تاویل اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہم ایک جماعت کے افراد کے کردار اور جواب کردار کو ایک کلی عمل سمجھیں... شیمینزی کا ایک طرح جماعت بنا کر مہا ایک حقیقی قوت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے اور یہ قوت بعض اوقات بہت شدید ہوتی ہے۔ اس کی مثال ہر اس موقع پر ملتی ہے جہاں ہم کسی ایسے جانور کو اس کی جماعت سے علیحدہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اس جماعت کے ساتھ رہنے کا عادی ہے۔ اگر وہ حیوان اس سے قبل کبھی اس طرح علیحدہ نہیں ہوا یا بہت عرصہ کے بعد اس طرح علیحدہ ہوا ہے تو یہ اس جماعت میں دوبارہ شریک ہونے کے لئے سر توڑ کوشش کرتا ہے۔ بہت جھوٹے حیوانات خوف کا بھی اظہار کرتے ہیں... بڑے حیوانات میں خوف کی نو کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی، لیکن یہ بھی حالت علیحدگی میں جھجھیں مارتے ہیں، طیش میں آتے ہیں، اپنے قید خانہ کی دیوار سے سر مارتے ہیں اور اگر ان کو دو سروں میں جاملنے کا ایک ناممکن راستہ بھی نظر آتا ہے تو وہ اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر اس سے باہر نکلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جب یہ اپنی ان مساعی میں شک جاتے ہیں تو ایک کونے میں منہ چھپا کر بیٹھ جاتے ہیں اور تازہ دم ہو کر پھر از سر نو کوشش شروع کرتے ہیں" (کوٹھلر)

## ابتدائی انفعالی ہمدردی

غولی جبلت کے ننہن میں ہم ایک ایسے واقعہ پر بھی غور کریں گے جو تمام اجتماعی نفسیات کے لئے اولی اہمیت رکھتا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ غولی حیوانات میں جہاں اجتماعی زندگی کے تمام فوائد سے مستمتع ہونے کے لئے متحدہ عمل، بلکہ اشتراک کردار کی ضرورت ہوتی ہے وہاں ہر ایک جبلت کا معمولی پہلو خاص طور پر اس طرح متطابق نظر آتا ہے کہ اس جماعت کے دیگر افراد میں اسی جبلت کے مظاہر اس پر اثر کرتے ہیں۔ اس کی واضح ترین مثال

ہم کو کتوں میں ملتی ہے جو دوسرے کتوں کی مخصوص چیخوں کا جواب دیتے ہیں۔ ایک کتاب حب خرگوش یا کسی اور شکار کے پیچھے روانہ ہوتا ہے تو وہ ایک خاص قسم کی آواز نکالتا ہے فطرت کا مدعا یہ تھا کہ یہ آواز اور کتوں کو مدد کے لئے جمع کر دے۔ یہ گویا شکار کرنے کی جبلت کی ایک کنجی ہے۔ لیکن یہ کنجی بغیر اس فعل کے بیکار ہے جس میں یہ لگتی ہو۔ نوع کے ہر فرد کی ایک جبلت کی اور اس کی تنظیم یہ فعل ہے۔ لہذا جب یہ خاص آواز سنائی دیتی ہے تو یہ اس قسم کے تمام فغلوں میں ٹھیک بیٹھتی ہے اور جس جس کتے کے کان تک یہ پہنچتی ہے اس میں تعاقب کا ہيجان پیدا کرتی ہے۔ غصہ میں بھونکتے کا بھی یہی حال معلوم ہوتا ہے اس کی وجہ سے بھی تمام وہ کتے جو اس کو سنتے ہیں میدان کارزار میں جمع ہو جاتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک لڑائی میں شرکت کے لئے پورا تیار ہوتا ہے +

اس طرح کا عام طور پر ظاہر ہونے والا جواب شاید وہ کر دار ہے جو خوف کی حیج کا نتیجہ ہوتا ہے، کیونکہ بزدل جانوروں میں حیج تقریباً ہر صورت میں خوف کا پہلا مظہر ہوتی ہے۔ خوف کی حیج اور اس کے دیگر مظاہر مثلاً فرار خود خوف کے مخصوص محرکات ہیں +

جبلت استعجاب اور اکثر انواع (خصوصاً غولی پرندوں) میں بظاہر جفتی کھانے کی جبلت بھی اسی طرح منضبط ہوتی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں ایک قفل ہوتا ہے جو اسی جبلت کے مظہر (جو گویا کنجی ہے) کھل سکتا ہے +

یہ قابلیت یا صلاحیت غولی حیوانات میں بہت عام ہے۔ ہماری مراد اس قابلیت سے ہے کہ ایک حیوان میں وہ جلی کر دار پیدا ہو سکے جس کی علامات نوع کے دیگر افراد میں ظاہر ہو رہی ہیں۔ اس کے لئے میں نے ابتدائی الفعالی ہمدردی کا نام تجویز کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعلی طور پر اس میں وہ جذبی تحریکات شامل ہوتی ہیں جو جلی کر دار کا لازم ہو ا کرتی ہیں۔ نوع انسانی میں یہ بہت عام معلوم ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ انسانی جبلتوں میں سے اکثر میں یہ فعلی یا وصولی پہلو کی یہ مخصوص مطابقت ہوتی ہے۔ یہ از دہام انسانی کے اکثر کر دار مثلاً دہشت زدگی، مجنونانہ تحمیں اور مجنونانہ غصہ کا سرشیمہ ہے۔ یہی ہمدردی کی اعلیٰ صورتوں کی لازمی بنا ہے۔ اگر غولی جبلت وہ رابطہ اتحاد ہے جس کی بغیر جماعت کی پیدائش یا ایک محض خاندان سے زیادہ اس کی ترقی ناممکن ہے تو ابتدائی ہمدردی وہ چیز ہے جو حیات اجتماعی کو ایک

جماعت کے تمام افراد کے لئے فائدہ مند بناتی ہے اور منساری کے اعلیٰ ترقیات کی بنا ہے۔

## اثبات ذات اور فرمانبرداری کی جبلتیں

غولی حیوانات میں جماعت میں کسی نہ کسی قسم کی اجتماعی تنظیم بالعموم قائم رکھی جاتی ہے۔

علمہ دیکھو میری کتاب "Group Mind" یہی اصول "جبلت پسند" کیڑوں کی زندگی میں اساسی معلوم ہوتا ہے۔ جب شہد کی مکھیوں کی ملکہ چھپتے سے جد کر لی جاتی ہے تو تمام مکھیاں ایک خاص قسم کی آواز نکالتی ہیں۔ پروفیسر ہولمز Prof. Holmes لکھتا ہے: "شہد کی مکھیوں اور چینگٹوں میں اگر کوئی فرد غصہ کی علامت کا اظہار کرتا ہے تو تمام کی تمام جماعت میں انتہائی جوش پھیل جاتا ہے۔ اب ہر فرد دوسرے کی تحریک کرتا ہے اور جس قدر بڑی یہ جماعت ہوتی ہے اسی قدر زیادہ افراد متاثر ہوتے ہیں۔" کوٹلمر نے اسی عمل کو شیمینیز لوں کی جماعت میں اس طرح دیکھا ہے: "بعض اوقات انسان اور شیمینیز میں خفیف سی جھڑپ ہی سے موخر الذکر چیخاؤ اور دشمنی پر حملہ کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اس پر تمام جماعت میں غصہ کی ایک رو دوڑ جاتی ہے اور متحدہ حملہ کرنے کے لئے ہر کوئی سے شیمینیز دورے چلے آتے ہیں۔ تمام شیمینیز لوں میں غصہ کی چیخ کے اس طرح سرعت کے ساتھ پھیل جانے میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ایک دیوار طاقت کا کام کرتی ہے۔ . . . تمام جماعت اندھا دھند طور پر طیش میں آ جاتی ہے حالانکہ ہو سکتا ہے کہ اکثر افراد کو یہ علم نہ ہو کہ پہلی چیخ کا سبب کیا تھا یا یہ کہ یہ تمام چیخ پکار کس وجہ سے ہے۔ یہ تمام ہنگام صرف اس خاص آواز کے سنائی دے جانے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ میرا تجربہ یہ ہے کہ ایسے موقعوں پر نیاک دل ڈانڈا بھی غصہ کی حالت میں میری گردن پر سوار ہو جاتی ہے اگرچہ کچھ ہی دیر قبل وہ میرے ساتھ پھیل رہی تھی۔ میں ان لوگوں کی توجہ خاص طور پر اس بیان کی طرف منطقت کروں گا جو ابتدائی انفعالی ہمدردی کے اس اصول کو مثبتہ نظروں سے دیکھتے ہیں۔ وہ لوگ بھی اس کی طرف خاص طور پر توجہ کریں جو اس بات کے منکر ہیں کہ اولیٰ جذبات جبلتوں کی کارفرمائی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ قارئین سے میری استدعا ہے کہ وہ دیکھیں کہ میں ابتدائی انفعالی ہمدردی کو جبلت نہیں کہتا اور نہ یہ کہ کسی اور جبلت کا منظرہ کہتا ہوں۔ (مصنف)

اس منظم کی ادنیٰ ترین صورت وہ ہے جہاں طاقتور اور ذی اثر افراد ہر متحدہ عمل میں آگے آگے رشتے میں اور باقی کے تمام افراد ان کی پیروی کرتے ہیں۔ لیکن اکثر صورتوں میں اجتماعی تنظیم ایک اعلیٰ درجہ تک ترقی کر جاتی ہے۔ یہاں تمام جماعت ایک فرد یا نیا قائد مالک یا سردار تسلیم کر لیتی ہے۔ یہ سردار بالعموم ایک بالغ عمر نہ فرد ہوتا ہے۔ بعض اوقات تو یہ اسی جماعت میں دیکھ کر بالغ عمر نہ افراد کا وجود برداشت کر لیتا ہے لیکن بعض اوقات یہ اس کو ایک آنکھ نہیں بھالتے۔ ظاہر ہے کہ موخر الذکر صورت میں جماعت بالضرورت بہت چھوٹی رہ جاتی ہے، اور اس لئے حیات اجتماعی کے بہت سے فوائد کو یہ اپنے اوپر حرام کر لیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مقدم الذکر صورت بہت کثیر الوقوع ہے۔ یعنی بالعموم ایک مسلم قائد ہوتا ہے اور بہت سے بالغ عمر نہ افراد ہوتے ہیں جو اس قائد کی فرمانبرداری کرتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ قائد کو یہ غلبہ کس طرح حاصل ہوتا ہے؟ اس میں شبہ نہیں کہ خوف کا بھی اس میں کچھ حصہ ہوتا ہے۔ اکثر انواع کی جماعتوں میں قائد کو کسی وقت لڑائی میں اپنی فوقیت کا ثبوت دینا پڑتا ہے۔ پھر اس لڑائی میں جو سزا کہ مغلوب کو ملتی ہے اس کی وجہ سے یہ مغلوب تقریباً ہمیشہ غالب سے ڈرتا رہتا ہے اور اس میں یہ میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ غالباً غصہ کی علامات ظاہر ہونے کے وقت بھاگ جائے اور جب اس کے پاس جائے تو بھونک بھونک کر قدم رکھتا جائے۔ لیکن اجتماعی تنظیم کو صرف اس طرح باقی رکھنے میں تو انائی اور خود جانوں کا نقصان ہوتا ہے اور اس سے اجتماعی زندگی میں بھی کوئی مدد نہیں ملتی۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر غولی حیوانات کردار کی اور جبلی صورتوں کا اظہار کرتے ہیں جو ایک دوسری کا شکار کرتی ہیں۔ ان کے تعامل سے اجتماعی تنظیم زیادہ آسانی اور کم نقصان کے ساتھ پیدا ہو جاتی ہے۔

ہم یہاں حیات حیوانی کے ان غوامض پر بحث کر رہے ہیں جن کا اکثر حصہ اس حالت میں ہماری آنکھوں سے چھپا رہتا ہے جب یہ زندگی طبعی اور جنگلی ہوتی ہے۔ یہاں ہم کو صرف ان اشارات پر اعتماد کرنا پڑتا ہے جو یا تو جانوروں کی کمزور اور بگڑی ہوئی جبلتوں میں ملتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ چھوٹا کتا بڑے کتے کے سامنے ایسی وضع میں آتا ہے اور ایسی حرکات کرتا ہے جن کو ہم احترازی لاپائی یا فرمانبرداری کہہ سکتے ہیں۔ وہ پیروں میں لوٹتا ہے،

اس کے کان اور اس کی دم ڈھیلے پڑ کر ٹٹک جاتے ہیں اور اس کی کمر میں خم ہوتا ہے۔ غرض اس کی تمام حرکات و سکنات سے مقابلہ دہمیری کا کلی تھکان اور دوسرے کی فائق طاقت کا اعتراف ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف بڑا کتا اس کا استقبال اس طریقہ سے کرتا ہے جس کو شان و شوکت، فخر و تکبر، بزرگانہ التفات اور فوقیت و طاقت کا احساس، کہا جاسکتا ہے۔ چراگاہ میں گھوڑوں میں بھی اسی قسم کے باہمی کردار کی علامات پائی جاتی ہیں۔ چراگاہ یا چڑیا خانوں میں بندروں کے کمرے کے طوفان بد تمیزی میں تمام طبعی تعلقات مختل اور بگڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ لہذا یہاں پرانے دونوں جبلتوں کا تقابل معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے۔ لیکن ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اکثر حیوانی جماعتوں میں یہ اجتماع منظم میں بہت مدد کرتا ہے اس طرح کہ اس کی وجہ سے اس جماعت کے تمام افراد ایک طبعی قائد کے ماتحت ہو جاتے ہیں اور ان میں تقدم و تاخر منضبط ہو جاتا ہے۔

ہم کردار کی ان مخالف اور اتمامی صورتوں کو اثبات ذات اور ضمائر داری کی جبلتوں کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ یہ جبلتیں غولی نوع انسانی میں بھی موجود ہوتی ہیں اور ان کی حیات اجتماعی میں بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ ان کے متعلق اور باتیں ہم دودھ پلانے والے جانوروں کی جفتی کھانے کی جبلت پر غور کرنے کے بعد کہیں گے۔

## جبلت جماع

یہ تو بالکل ظاہر ہے کہ دودھ پلانے والے جانور جبلتہ جماع کرتے یا جفتی کھاتے ہیں۔ ایک نر اور ایک مادین سفید چوہے ایسے کوجو قریب بہ بلوغ ہوں اور جن کو ان کی ماں سے جس قدر جلد ممکن ہو الگ کر کے علیحدہ رکھا گیا ہو۔ اب ان دونوں کو ایک ہی بنجرے میں بند کر دو۔ ان میں فوراً اور نہایت نفاست کے ساتھ عمل استغاثہ شروع ہو جاتا ہے۔ ایک دوسرے کے پیچھے بھاگتا دوسرا چھپتا پھرتا ہے اور کبھی ایک دوسرے کی پڑتال کرنا ہے تاکہ یہ تمام فعلیت طبعی طور پر ختم ہو جاتی ہے۔ بعینہ یہی حال دو جوان کبوتروں کا ہوتا

ہے اور غالباً ان تمام جوان و دودہ پلانے والے جانوروں کا ہونا جن پر یہ تجربہ کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ جن حرکات اور ادنیٰ و اطوار پر یہ سلسلہ کر دا ختم ہوتا ہے وہ اس جبلت کے لئے اکم و بیش مخصوص ہیں تاہم استعطاف کے تہید کی کردار میں تمام یا تقریباً تمام وہ حرکی نشینیں شامل ہو سکتی ہیں جو حیوانات میں ہوتی ہیں۔ لیکن اس میں کلام نہیں کہ ان سب کی تحریک جنسی کھانے کی جتن سے ہوتی ہے۔ فعلی اجتماع اس پہچان کی طبعی غایت ہے۔ اس سے اس کی نشی ہوتی ہے اور اسی سے یہ ختم ہوتا ہے۔ مخالف جنسیت کا فرد اس کی طبعی خستہ ہے اور ایک جنس کی علامت جنسیت وہ کجیاں ہیں جس سے دوسری جنس میں اس جبلت کے دروازے کھلتے ہیں۔ لیکن اشتہا کا عنصر اکثر انواع کے زیریں خصوصیت کے ساتھ بہت قوی ہوتا ہے۔ اس کی ہمت اور جسمانی اجزاء مثلاً ہاڈ ہوتن، داخلی اخراجات اور مہجات پر اس کا انحصار اس اشتہا کے ادوار اور موسمی تغیرات و اختلافات سے ثابت ہوتا ہے +

اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ اکثر انواع کے زاور مادیں میں اس جبلت کے نہ صرف وصولی بلکہ عمل پہلو کے لحاظ سے بھی بہت کافی فرق ہوتا ہے۔ نہ زیادہ پیش پیش اور پر فعلیت و کارکن ہوتا ہے اور آغاز کار بھی اسی کے ہاتھوں ہوا کرتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کبوتروں میں کردار کی یہی خصوصیتیں جنسیت کی واضح اور صاف علامات ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ مین پرندوں میں خاص خاص علامات جنسیت پر یا خاص خاص رنگ وغیرہ ہوتی ہیں ان میں زان تمام علامات کا اظہار مادیں کے سامنے کرتا ہے۔ بعینہ ہی حال اگرچہ کتور رہ میں دودہ پلانے والے جانوروں کا ہوتا ہے۔ زامادیں کو قابو کرنے کے لئے اپنی آواز کا خاص استعمال کرتا ہے اور اپنے جشہ اپنی قوت اور جیتی کا اظہار کرتا ہے۔ چنانچہ گھوڑا اپنی موٹی گردن کی محراب بناتا ہے اپنی دم اٹھا کر ہلاتا ہے اونچے اونچے قدم رکھتا ہے اور فخر کے ساتھ اچھلتا کودتا ہے۔ بیل ڈکراتا ہے شیر و باڑا کرتا ہے اور بلی میاؤں میاؤں کرتی ہے۔ جوان انسان اپنی مونچھوں کو تاؤ دیتا ہے اپنی دائرہ صی ہلاتا ہے بلند آواز سے بولتا ہے اچھیل کود کرتا ہے پھرتی و چستی کا اور حقیقی یا مصنوعی جنگ یا سینکڑوں مختلف ناچوں اور کھیلوں میں اپنی طاقت کا اظہار کرتا ہے +

یہاں ایک بہت مشکل سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا زکی خود نمائی کا یہ تمام کردار جنس جبلت جماع کا نتیجہ سمجھا جانا چاہئے؟ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ

ادین بھی اپنی جنسیت کی خصوصیات کا اسی طرح جواباً اظہار کرتی ہے اگرچہ یہ اپنے اظہار میں کم کارکن ہوتی ہے اور اتنی پیش پیش بھی نہیں ہوتی۔ یا کیا ترکے اس کردار کو اثبات ذات کی جبلت کا مظہر کہنا چاہئے؟ مجھے امید نہیں کہ ہم یہاں کوئی یقین نہ حاصل قائم کر سکتے ہیں۔ استعطاف میں جو خود غالی ہوتی ہے، وہ تو شاید زیادہ تر جبلتِ جماع کا براہ راست نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن تمام اجتماعی موافق کی طرح یہاں بھی خود اثباتی اور فرمانبرداری کے پھیلاؤات برابر کام کرتے رہتے ہیں اور اس طرح جنسی کھانے کی جبلت کا کردار بدل جاتا اور لطف ہو جاتا ہے۔ اکثر دودھ پلانے والے جانوروں اور پرندوں میں یہ التفاف مختلف درجوں میں ہوتا معلوم ہوتا ہے +

تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں جبلتِ جماع نسبتاً بعد میں پختہ ہوتی ہے اور اس کا غیر مشتبہ اظہار سب سے پہلے اس وقت کیا اس وقت سے کچھ قبل ہوتا ہے جب جسمانی نشوونما مکمل ہو جاتا ہے۔ جس عمر میں جبلتِ جماع نوع انسانی میں بخریہ کردار پر اثر کرنا شروع کرتی ہے اس کے متعلق اختلاف آرا ہے۔ عام ترین خیال شاید یہ ہے کہ یہ بلوغت سے پہلے بالکل مخفی رہتی ہے۔ بلوغت نشوونما کا وہ زمانہ ہے جس میں جسمانی تغیرات ہوتے ہیں اور یہ تغیرات زیادہ تر ثانوی علامات جنسیت کی ترقی پر مشتمل ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے فرائلڈ اور اس کے شاگرد نہایت دقیق و دقیق کے ساتھ تعلیم دیتے ہیں کہ یہ جبلت بچپن ہی سے بہت اہم ہوتی ہے۔ صداقت ان دونوں انتہائی عقیدوں کے بین بین معلوم ہوتی ہے۔ اغلب یہ ہے کہ اس لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ قبل از وقت بلوغت کی چند انتہائی مثالیں فرائلڈ کی تعلیم کے مطابق معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ میں نے کہیں اور دکھایا ہے یہ باور کرنے کے وجوہ ہمارے پاس موجود ہیں کہ ایک معمولی اوسطی بچہ میں یہ جبلت

علم۔ فرائلڈ نے جنسی کھانے کی جبلت اور ان دیگر جبلتوں میں جو غلط سمجھت کیا ہے یہ واقعہ اس کا ذکر ہو سکتا ہے، لیکن اس سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی (مصنف)

لے دیکھو میرا مضمون "The Definition of the Sexual Instinct." جو Pro. Roy. Soc. of Medicine بابت ۱۹۱۴ء میں شائع ہوا ہے۔ نوع انسانی میں اس جبلت (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۳ پر)



آٹھ یا نو برس کی عمر سے کام کرنا شروع کرتی ہے +

## جبلتِ اکتساب

بعض دودھ پلانے والے جانور جبلتِ زائد خوراک جمع کرتے اور ذخیرہ کرتے ہیں۔ درندوں کی خوراک میں ذخیرہ کرنے کی بہت کم گنجائش ہوتی ہے، لیکن اس جبلت کے مبادی ہم کو کتے کے کردار میں ملتے ہیں جو ہڈی کو دفن کرتے ہیں اور کچھ عرصہ کے بعد اس کو نکالنے کے لئے آتا ہے۔ جن دودھ پلانے والے جانوروں کے مستقل گھر ہوتے ہیں اور جو داند لٹکاؤر دیگر پائیدار نباتاتی اشیاء کھاتے ہیں ان میں یہ میلان بہت عام ہے +

کیا اس کردار کو کھانے کی جبلت کا ایک منظر کہنا چاہئے؟ یا کیا ہم اس کو ایک نمیز اور علیحدہ جبلت کی طرف منسوب کر سگے؟ جو سکتا ہے کہ یہ ایک ایسی جبلت ہو جو کھانے کی جبلت سے متفرق ہو رہی ہے اور یہ کہ مختلف انواع حیوانات اس تفرق کے مختلف درجوں کو ظاہر کرتے ہوں۔ لیکن اس خیال پر ایک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ یہی میلان اکثر ان حیوانات میں بھی پایا جاتا ہے جو خوراک کا ذخیرہ جمع نہیں کرتے۔ پرندے کے لئے چھوٹی چھوٹی مکڑیاں بال اور گھاس پھوس اپنے گھونسلوں کے لئے جمع کرتے ہیں اور اپنے گھونسلوں کو غاصبوں اور خصوصاً اینٹی ہی نوع کے افراد سے بچاتے ہیں۔ مگر وہ اس طرح اپنے گھونسلوں کی حفاظت نہیں کرتے تو پھر ان ہی کے بھائی بندان کا خزانہ لوٹ کر لے جاتے ہیں پھر جو حیوان کہ کچھازی کسی اور طرح کے گھڑ میں رہتے ہیں وہ گوارا نہیں کرتے کہ کوئی اور حیوان ان کے گھڑوں میں مداخلت کرے۔ یہ مداخلت ”گھڑ“ کے ارد گرد کے کافی بڑے رقبہ تک پھیلی ہوتی ہے۔ یہ مثل ”کڑاس“ کا گھر اس کا قلعہ ہے صرف انگریزوں ہی پر صادق نہیں آتی بلکہ اور بہت سے حقیر تر حیوانات پر بھی پوری اترتی ہے۔ یہ مالکانہ کردار جبلتی معلوم ہوتا ہے اور جمع کرنے سے تو اس کو یقیناً بہت قریبی تعلق ہے۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ

دبقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کی، ہیئت و ترقی کے تفصیلی بحث کے لئے دیکھو میری کتاب ”جنسیاتِ انسانی“ باب The Sex

The Instinct of Acquisition لے Instinct.”

و مختلف اور الگ الگ جبلتیں ہیں، یا یہ کہ یہ ایک ہی جبلت کے دو مختلف مظاہر ہیں؟ حیوانات کی جبلتوں کے تمام سوالات کی طرح یہ سوال بھی اس اثر کی وجہ سے دلچسپ ہے جو فطرت انسانی پر اس کا پڑتا ہے۔ میں یہ فرض کرتے کی طرف اہل ہوں کہ یہ دو تمیز جبلتیں ہیں، اور یہ کہ دونوں معمولی فطرت انسانی کے اجزاء ترکیبی ہیں لیکن تجربہ و کردار انسانی میں ان کے اثرات کو دریافت کرنا اس قدر مشکل ہے کہ یہاں صرف ایک جبلت اکتاب کو تسلیم کرنے پر قناعت کرنا ہی مفید ہوگا۔ لہذا ہم ذخیرہ کرنے، اور مدافانہ مالکانہ کردار دونوں کو اس کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ تاہم یہ خیال المحض قیاسی نہ ہوگا کہ بعض انسان صرف چند ملوکات پر قناعت کرتے ہیں، لیکن ان کی حفاظت جان کے برابر کرتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں بعض اشخاص ہر روز نئے اور زیادہ منافع جمع کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور اپنے خزانہ کے حشر کی چنداں پرواہ نہیں کرتے۔ وہ اس کو ضائع ہوتا دیکھتے ہیں، اور ماتھے پر بل نہیں لاتے، نہ اس کی حفاظت کی تکلیف برداشت کرتے ہیں۔ پیدایشی جوئے باز شاید وہ شخص ہے جس میں جمع کرنے کی جبلت قوی اور ذخیرہ کرنے کی جبلت کمزور ہے۔ اسی وجہ سے اس میں چھینے کی خوشی کا پلہ مارنے کے افوس کے پلے کے مقابلے میں، کہیں بجاری ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف کمبوس وہ شخص ہے جس میں ذخیرہ کرنے کی جبلت غیر معمولی طور پر قوی ہوتی ہے۔

## جبلت تعمیر

پرندوں کیڑوں اور مکڑیوں کا گھونسلے گھر جانے چھتے وغیرہ بنانا اس جبلت خلیت کی حیرت انگیز مثال ہے جس میں جبلت اور عقل کا نازک توازن ظاہر ہوتا ہے۔ دودھ بلانے والے جانوروں میں یہ تعمیری فعلیت بہت زیادہ ترقی نہیں کرتی۔ اس لحاظ سے صرف اود بلاؤ پرندوں اور کیڑوں کی ہماری کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ تاہم اس قسم کے تعمیری

کردار کے مبادی عام طور پر پائے جاتے ہیں۔ خرگوش اور چوہے زمین میں مل کھودتے ہیں، گلہری درختوں پر گھونسل بناتی ہے۔ امید یہ ہونی چاہئے تھی کہ بندر اس تعمیری قابلیت کا اعلیٰ نمونہ پیش کریں گے۔ لیکن اس لحاظ سے وہ بہت پیچھے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ صرف چار ہاتھوں والے جانور گھونسل بناتے ہیں اور ان کا گھونسل بھی بہت ان گھڑ ہوتا ہے۔ لیکن اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ان میں ایک ایسا جبلی میلان موجود ہوتا ہے جس کو ہم ایک علیحدہ جبلت کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ اس خیال سے اس مقدمہ کی تائید ہوتی ہے کہ فطرت انسانی بھی اسی قسم کی جبلت تعمیر کو شامل ہے، لیکن یہاں اس میں تنصیف بہت کم ہوا کرتی ہے۔ جھوٹے بچوں کے تعمیری کھیل، چیزیں خصوصاً مکان، غار، وغیرہ بنانے میں ان کی خوشی اور ان تعمیرات کے اندر ہونے سے ان کی تشفی، یہ سب انسان میں اس جبلت کے وجود کی سب سے زیادہ براہ راست شہادتیں ہیں۔

## جبلت مراقف

دودھ پلانے والے جانوروں کے بچے جبلتاً ایک خاص جنغ مارتے ہیں۔ یہ جنغ اس وقت ماری جاتی ہے جب وہ خود اپنی کوششوں سے کسی جبلی غایت کو حاصل نہیں کر سکتے۔ یہ جنغ والدینی جبلت کی سب سے بڑی گنجی ہے۔ اس کی وجہ سے والد یا والدہ فوراً بچہ کی نڈ کو چلے آتے ہیں۔ یہ تکلیف کی جبلی جنغ ہے اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ ایک مینر جبلت کی منظر ہے جو دیگر جبلتوں سے وہی تعلق رکھتی ہے جو لڑائی کی جبلت سے اس کو ہوتا ہے۔ لیکن جس طرح کہ لڑائی کی جبلت صرف اس وقت ثانوی طور پر متوجہ ہوتی ہے جب دیگر جبلی تحریکات میں کوئی اور تحریک مانع آتی ہے اسی طرح تکلیف کی یہ جبلی جنغ ایک مزید رد عمل ہے جو اس وقت صادر ہوتا ہے جب لڑائی کی جبلت اپنی غایت کو نہیں پہنچتی یا جب وہ تقویت جو یہ اوروں کو پہنچاتی ہے ناکامی ثابت ہوتی ہے۔ اگر ہم کسی جانور کے بچے، مثلاً کتے کے پلے کے چٹکی کا میں، یا اس کے سوئی جھجھو میں، اور اس کو

بھاگنے زدیں، تب ہیجانات کا یہ تسلسل صاف طور پر نظر آ جاتا ہے۔ پہلے تو وہ خوف زدہ ہو کر بھاگنا چاہتا ہے، پھر وہ غصہ میں آ کر پیچھے کی طرف مڑتا ہے، اور ٹاٹنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر اب بھی اس کی تمام جدوجہد ناکام رہتی ہے، تو وہ تکلیف کے مارے چیخا شریخا کر دیتا ہے۔ انسان کے بچے میں اکثر اسی قسم کا تسلسل دیکھنے میں آتا ہے۔ اس کے منہ سے ماں کی چھاتی یا دودھ کی بوتل نکال لو یا کوئی اور ایسی چیز اس سے چھین لو جس کو وہ مرغوب رکھتا ہے، اور دیکھو کہ وہ کس طرح اپنے غصہ کا اظہار کرتا ہے، اور اپنی کوششوں کو اخفاً مضاغفہ کرنا جاتا ہے۔ اب اس چیز کو اس تک کچھ دیر اور نہ پہنچنے دو، تو غصہ تکلیف کی جنم میں بدل جاتا ہے، اور اس جنم کے ساتھ تمام طبعی جسمانی لوازم، مثلاً آنسو، اور سبکیاں، بھی موجود ہوتے ہیں۔ اگر وہ کھڑا ہو سکتا اور بھاگ سکتا ہے، تو وہ زمین پر لوٹنا شروع کر دیتا ہے، اور اس کی تمام جدوجہد ختم ہو جاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ غصہ اور تکلیف اکثر متداخل و متوارد ہوتے ہیں، اور ان کی علامات و نشانیاں بھی مخلوط ہوتی ہیں، لیکن تعاقب کی طبعی ترتیب پھر بھی واضح طور پر نظر آ جاتی ہے + یہ کہ دار ایک ایسی ممیز جبلت کی طرف منسوب کیا جانا چاہئے جس کا وظیفہ یہ ہے کہ دوسروں اور خصوصاً والدین سے امداد اور آسائش طلب کرے۔ ہمارے نزدیک اس کا بہترین نام جبلت صرافہ ہے۔

## بعض اور چھوٹی چھوٹی جبلتیں

میں نے اب تک تیرہ مختلف جبلتیں گنوائی ہیں، اور ان پر مختصر بحث کی ہے۔ یہ سب کی سب اکثر دودھ پلانے والے جانوروں میں مشترک اور فطرت انسانی کے اجزاء معلوم ہوتی ہیں۔ یہ تعداد اپنی نحوست کی وجہ سے بدنام ہے۔ لہذا اس پر ایک دو کا اضافہ ضروری ہے۔ لیکن اب مجھے انسان میں کوئی ایسا میلان، یا ہیجان، نظر نہیں آتا جسے جلی کہا جاسکے۔ ہنسنے کا میلان، اور چند اور میلانات، البتہ اس قسم کے ہیں جو اس قدر سادہ اور جن کے حرکی مظاہر اس قدر غیر متغیر ہیں کہ وہ اضطرابات کے قریب قریب ہو جاتے ہیں۔ انہیں بعض اوقات احساسی اضطرابات کہا جاتا ہے، اور اس طرح

ان اضطرابات سے مزید کیا جاتا ہے، جن میں نظامِ معصی کی سرفِ نغای سطح شامل ہوتی ہے اور جو کسی احساسی ارتسام کے وقوف کے بغیر صادر ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔

چھینکنے، کھانسنے، کھجانے، یا خانہ پھرنے اور پیشاب کرتے، کے میلانات، ان میں سے بڑے بڑے میلانات ہیں۔ ان میں سے کھجانا جبلی ردِ عمل سے باقی اوروں کی نسبت زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اظہار کسی ایک مخصوص حرکی مشین کی وساطت سے نہیں ہوتا، بلکہ اس میں بہت سی متنوع حرکات شامل ہوتی ہیں۔ اس کی مثال ہم کو اس شخص کی حالت میں ملتی ہے جس کے دونوں کندھوں کے درمیان پشت پر کھجلی اٹھی ہو۔ یہ شخص کھجانے میں اپنے تمام جسم کو عجیب طرح توڑتا مڑتا ہے۔ باقی تمام میلانات اپنا اظہار ہمیشہ مخصوص حرکی مشینوں کے ذریعے کرتے ہیں۔ لیکن اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ عضلی فعل کی صرف ایک قسم ایسی ہے جس سے اس ہیجان کی طبعی غایت حاصل ہو سکتی ہے۔ پھر یہ خود اس بات کا نتیجہ ہے کہ جن احساسی ارتسامات سے یہ ہیجانات پیدا ہوتے ہیں اور وہ ارتسامات جن سے ان کی تشفی ہوتی ہے، دونوں کھجانے کی حالت کے سوا ہر صورت میں جسم کے خاص حصوں کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ ان ردِ اعمال میں سے ہر ایک کو ایک خاص اور بہت سادہ جبلت کی طرف منسوب کرنے کے وجہ حسبِ ذیل میں: (۱) ان میں سے ہر ایک ایک معین طور پر محسوس ہیجان کا منظر ہوتا ہے۔ یہ ہیجان اگر فوراً ظاہر نہ ہو سکے، تو یہ بہت قوی خواہش کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ ہیجان اور اس سے پیدا ہونے والی جدوجہد دونوں عضوئے کی تمام توانائی کے اجارہ دار بن جائیں اور دیگر جبلی ہیجانات و ردِ اعمال کی گنجائش باقی نہ چھوڑیں۔ ایک صورت یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں اور دیگر ہیجانات میں تنازع ہو جائے۔ (۲) یہ تشفی وغیر تشفی کے ایک ہی اصول کے تابع ہیں۔ (۳) ان کی بھی اسی طرح اور اسی حد تک ارادی روک تھام ہو سکتی ہے جس طرح اور جس حد تک باقی اور جبلی ہیجانات کی۔ اگر ہم ان کا مقابلہ بعض ایسے ردِ اعمال سے کریں جو بادی النظر میں اسی طرح کے معلوم ہوتے ہیں، تو ٹھیک جبلتوں کے ساتھ ان کی قرابت اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ پسینہ آنا، چہرہ کا سرخ ہو جانا یا زرد پڑ جانا، وہ عضوی ردِ اعمال ہیں جو بطور اضطرابات بھی پیدا ہو سکتے ہیں، اور بعض

مختلف جبلی رد اعمال، مثلاً خوف، یا غصہ کے اجزاء کی صورت میں بھی۔ لیکن ان سے کوئی قائم بالذات ہیجان ظاہر نہیں ہوتا۔ ہم نے آج تک کبھی پسینہ لائے، یا چہرے کو سرخ، یا زرد کرنے کا میلان محسوس نہیں کیا۔ اس کے علاوہ یہ رد اعمال اس طرح ہمارے قابو میں نہیں ہوتے، جس طرح کہ باقی تمام ہیجانی رد اعمال ہوا کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے، کہ ان رد اعمال کو ظاہر کرنے کی ہم خواہش کر سکتے ہیں، مثلاً اس حالت میں جب ہم کسی جذبہ کی نقل، یا اس کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن یہ خواہش کسی اور غرض کے تابع ہوتی ہے۔ یہ رد اعمال بذات خود مقصدی نہیں ہوتے۔ اس کے برخلاف اگر گلے میں کوئی چیز پھنس جاتی ہے، تو مخاطی جبلی کے نتیجے سے ایک انتہائی طور پر ضروری خواہش اور اس کو رفع کرنے کی از حد مقصدی کوشش پیدا ہوتی ہے۔

ہنسی بھی ایک قائم بالذات ہیجان کو ظاہر کرتی ہے، اور ہم کو معلوم ہے، کہ بعض اوقات یہ ہیجان ناقابل خفیہ ہوتا ہے۔ یہ چھوٹی جبلتوں کے اس جماعت سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ خاص طور پر دلچسپ ہے، لہذا خاص بحث کی منتہی ہے۔

## ہنسی کا ایک نظریہ

ہنسی ایسے مسائل پیش کرتی ہے، کہ جن کو فلاسفہ عرصہ سے حل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، لیکن ابھی تک ان کو اس میں کامیابی نصیب نہیں ہوئی۔ انہوں نے مسکاکہ خیری کے بہت سے مضحکہ خیز نظریے پیش کئے ہیں۔ انسان کیا مایوس ہے، جو ہنستا ہے۔ اب اگر ہنسنے کو صحیح معنوں میں جبلی رد عمل کہا جاسکتا ہے، تو ہنسنے کی جبلت واحد جبلت ہے، جو نوع انسانی کے لیے مخصوص ہے۔

۱۔ Mucous Membrane

۲۔ پروفیسر ای کلاپارڈ (Prof. E Claparide) نے نہایت پُر زور دلائل اس بات کے پیش کئے ہیں، کہ سوجانمی ایک جبلی عمل ہے۔ مجھے اس سے اتفاق ہو نہیں سکتا، بلکہ یہ شکل ہر اس پریس نے صحت میں بحث کی ہے، مختلف

جن مصنفین نے ہنسی پر بحث کی ہے ان میں سے تقریباً سب نے اس کو سرت کا منظر کہا ہے اور ہنسی کے نام نہا نظریات اس سرت کے سرچشمے کو معلوم کرنے کی گویا کوششیں ہیں جو ہنسی کی علت ہے۔ چنانچہ ٹامس ہابس نے اس سرچشمے کو غیر تر قب عزت و ناموری کے اس احساس میں پایا جو اس کے نزدیک ہر اس شخص کو ہوتا ہے جو دوسروں کو اپنے سے نیچا دیکھتا ہے۔ اور مصنفین نے اسی اشارے پر عمل کر کے اس سرچشمے کو اور سمتوں میں تلاش کیا ہے۔ اگر ہم اپنے آپ سے یہ معمولی سا سوال کریں کہ ”کیا وہ چیزیں جن پر ہم ہنستے ہیں سرت انگیز ہوتی ہیں؟ تو اس عقیدے کی غلطی ہمیں ہو جاتی ہے۔ کیا یہ وہ چیز ہے جس کا خیر چیز اور لغو چیز ہمیشہ سرت انگیز ہوتی ہے یا ظاہر ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہے۔ جن چیزوں اور موقعوں پر ہمیں ہنسی آتی ہے وہ بذات خود سرت انگیز نہیں ہوتیں۔ بظان اس کے اگر ہم کو ہنسی نہ آئے تو ان سے ہمیں تکلیف ہوتی ہے۔ ہمارے سرت ہنسی کا ہنسی کے متعلق خیال تھا کہ یہ فاضل تو انائی کا میلان ہے اور لیں۔ اس عقیدے میں کچھ صداقت ہے جس کو میں عنقریب واضح کروں گا۔ لیکن یہ کچھ مناسب نظر نہیں۔ ہنسی میں بہت سی پیچیدہ اور دقیق التطابق حرکات شامل ہوتی ہیں اور اس پیچیدہ تطابق کا سامان نظام عصبی کی ظہری تنظیم میں پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے۔ ہم سب بغیر تعلیم و تربیت کے ایک ہی طرح ہنستے ہیں۔ کسی نوع میں ایسی پیچیدہ تنظیم کا نشو و نما صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ کسی طرح قائم رہے اور اس سے کوئی حیاتیاتی مفاد حاصل ہوتا ہو۔ عصبی تو انائی کا محض سلطان تو حرکی مشینوں میں سے کسی ایک کے راستہ سے ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس بچے کی چلبلاٹ میں ملتی ہے جو قید و بند میں ہو۔ لہذا فطرت کو اس بات کی ضرورت نہ تھی کہ وہ صرف اس غرض کے لئے ایک اور بہت زیادہ پیچیدہ مشین ایجاد کرے اور بنائے۔

ہنسی کا جدید ترین قابل ذکر نظریہ پروفیسر یوگسان کا ہے۔ اس کے مطابق ہنسی کا کام صرف اجتماعی تہذیب ہے۔ کیونکہ ہم طبعاً ہر اس

کردار پر ہنستے ہیں جو بے جان بے دھنگا اور مٹھیں کی طرح کا ہوتا ہے۔  
 یہ بلاشبہ صحیح ہے اور ہنسی کے ”نظر یہ مسرت“ سے بہت بہتر ہے۔ لیکن ہنسی  
 کے نظریے کی حیثیت سے یہ بھی بہت جزئی اور غیر موزوں ہے۔ ہم یہ باور  
 نہیں کر سکتے کہ فطرت نے اس پیچیدہ متطابق رد عمل کو صرف اس  
 اجتماعی خدمت کے لئے ترقی دی۔ ہنسی کے ہر صحیح نظریے میں اس سوال  
 کا جواب ہونا ضروری ہے کہ یہ کون سی حیاتیاتی خدمت انجام دیتی ہے؟  
 اس سے کیا فائدہ ہوتا ہے؟ اور اس کے باقی رہنے کی اہمیت کیلئے؟  
 یہ سوالات کہ ہنسی ہمارے لئے کیا کرتی ہے؟ اور یہ کہ ”اس  
 کے نتائج اور اثرات کیا ہوتے ہیں؟“ صحیح نظریے کے لئے نشان راہ ہیں۔  
 اب یہ ظاہر ہے کہ ہم ہنسی سے لطف اندوز ہوتے ہیں اور خوب ہنسنا ہمارے  
 لئے مفید ہوتا ہے۔ یہ واقعہ مشہور عام ہے۔ جب ہماری طبیعت بہت  
 ہوتی ہے تو ہم ایسے موقعوں یا اشخاص یا ایسی چیزوں کو تلاش کرتے ہیں  
 جن سے ہم کو ہنسی آئے۔ ہنسی کم از کم اس وقت کے لئے (یا سزاؤ فکر کو روکتی  
 ہے) یہ فکر کسی طرح پیدا ہوا ہو۔ یہ اس مفید اثر کو کس طرح پیدا کرتی ہے؟ اس کے  
 دو طریقے ہیں ایک خالصتہً عضویاتی ہے اور دوسرا زیادہ تر نفسیاتی عضویاتی  
 حیثیت سے تو اس کا فوری اثر یہ ہوتا ہے کہ تنفس اور دوران خون کی تحریک  
 ہو جاتی ہے خون کا دباؤ کم ہو جاتا ہے۔ اور سر اور دماغ کی طرف خون کی ایک  
 بڑی روانگی ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہے کہ دل کھول کر ہنسنے سے ہمارا چہرہ  
 سرخ ہو جاتا ہے۔ یہ سرخی اسی خون کی ہوتی ہے۔ نفسیاتی اثر اس کا یہ ہوتا ہے  
 کہ فکر کا ہر سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور ہر رکی ہوئی خفیت یا ذہنی ہوجاسانی جاری  
 ہو جاتی ہے۔ غالباً ہی وہ جگہ ہے جہاں سیپنس کا نظریہ جزوً اور سکو س  
 صورت میں منطبق ہوتا ہے۔ ہنسی کے عصی راستے باقی تمام راستوں میں سے  
 توانائی کھینچ لیتے ہیں لیکن ان کا کام صرف یہی نہیں کہ اس فاضل توانائی  
 کو لمبورت بے کار حاصل کے خارج کر دیں۔ برخلاف اس کے ان میں نشوونما  
 صرف اس وجہ سے ہوا ہے کہ مع توانائی کو اس طرح کھینچ کر اس کو اور سطوی میں



میں جانے سے روک دیں ہنسی میں تمام جدوجہد ڈھیلی پڑ جاتی ہے اور اس کے میکاچی اثرات کی وجہ سے توانائی بہت جلد واپس آ جاتی ہے۔ اس طرح ہم تازہ دم ہو کر اپنے کاموں میں مشغول ہو سکتے ہیں اور گزشتہ مایوسی و اداسی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو ان اشیاء و مواقع کو ہمارا تلاش کرنا، جن سے ہم کو ہنسی آتی ہے، کوئی تعجب کی بات نہیں۔ صنعتکار، فنانس، بے ڈھنگی، لغو، اور بیہودہ چیزوں کی تلاش ہم اس لئے نہیں کرتے، کہ یہ بدلتا خود سرت آگیز ہیں، بلکہ اس لئے کہ یہ ہم کو ہنساتی ہیں اور ہنسا ہمارے لئے مفید ہوتا ہے۔ ہنسنے سے ہم اپنے آپ کو بہتر اور خوش و خرم محسوس کرتے ہیں۔ یہ طبیعت کی تسبی سے نجات دلائی ہے، اور ادا اسی پیدا کرنے والی اشیاء پر فکر کرنے سے باز رکھتی ہے۔ بالکل خوش انسان کبھی نہیں ہنستا، کیونکہ اس کو ہنسنے کی ضرورت نہیں۔ وہ صرف تبسم کر سکتا ہے۔ ہنسی پر تقریباً ہر بحث کرنے والے نے بلاتل یہ فرض کر لیا ہے، کہ تبسم اور ہنسی ایک ہی چیز ہیں ہیں، یا انہوں نے اس کو جزئی اور ابتدائی، ہنسی کہا ہے۔ میرے نزدیک یہ غلط ہے تبسم طبعی انہماک ہے، تشفی کا جو کسی جدوجہد کی کامیابی کے بعد ہوتا ہے، چنانچہ فتح کا ہم کو لایا تبسم ہوتا ہے، اس کو ہنسی نہیں آتی۔ جب ماں اپنے تندرست بچے کو پیار کرتی ہے تو وہ مسکاتی ہے۔ جب ہم کسی مسئلہ کو حل کر لیتے ہیں یا ایسے عہد کو پا لیتے ہیں جس کے پیچھے ہم عرصہ سے پھر رہے تھے، تو ہم مسکراتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم کسی ہم کے حسن انجام پر غور کرتے ہیں، تو مسکراتے ہیں، یعنی یہ کہ کامیابی کی محض پیش بینی ہی سے تبسم پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مسکراہٹ اور ہنسی میں ایک اور فرق قابل لحاظ ہے۔ تبسم خوشنما ہوتا ہے، اور ہنسی بد نما۔ اگر ایسا ہے، تو پھر کیا وجہ ہے کہ اکثر اوقات ہنسی کا خاتمہ مسکراہٹ پر ہوتا ہے؟ یہی واقعہ بلاشبہ ان کے ایک کچھ جاننے کی بنا ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جب ہم دل کھول کر ہنستے ہیں، تو ہر کامیاب فعالیت کی طرح اس سے بھی ہم کو تشفی ہوتی ہے، اور یہ تشفی اپنے آپ کو مسکراہٹ میں ظاہر کرتی ہے۔ جس مسکراہٹ پر ہنسی کا خاتمہ ہوتا ہے، وہ اکثر اس تشفی کی مسکراہٹ ہوتی ہے، جو ہنسی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جب مسکراہٹ رکی

ہوئی ہنسی کے ساتھ مخلوط ہو جاتی ہے، تب اور صرف تب ہنسی کی بدنامی کا خاتمہ ہوتا ہے۔ اس حالت میں ہو سکتا ہے کہ یہ خوشنا ہو جائے +

اب اگر ہنسی سے یہ مفید اثرات پیدا ہوتے ہیں تو ہم مضحکہ خیزی کی تعریف کس طرح کریں گے؟ وہ کون سی خصوصیت ہے، جو تمام مضحکہ خیز چیزوں اور مواقع میں علاوہ اس کے مشترک ہے کہ ان سے ہم کو ہنسی آتی ہے؟ اتنا تو یقینی ہے کہ یہ خصوصیت یہ نہیں ہو سکتی کہ یہ بذات خود مسرت انگیز ہیں۔ مضحکہ خیز چیزوں کے چند نمونوں پر غور کرو۔ کسی شخص کا اپنی ہی ٹوپی پر بیٹھ جانا یا ہوا سے اڑتی ہوئی ٹوپی کا تعاقب کرنا وہ مسخرہ جو دم کر کے گر پڑتا ہے یا چند چینی کے برتنوں کو گرا دیتا ہے یا دوسرے شخص کی تانچوں اور پتھریلوں سے تواضع کرتا ہے یہ مضحکہ خیز چیزوں کی چند بنیادی مثالیں ہیں۔ ان سے بہتر وہ مثالیں ہیں جن میں کوئی شخص کسی ماہرانہ کام میں ناکام رہتا ہے مثلاً ٹینس کھیلنے میں اگر ریکٹ گیند کو مس کرے یا کسی ندی کو بھانڈ میں بچائے اس کے کہ ہم دوسرے کنارے پر پہنچ جائیں ندی میں گر پڑیں۔ مضحکہ خیزی کی اس سے بھی زیادہ نفیس وہ مثالیں ہیں جن میں ہم اپنے آپ کو الونہاتے یا جب ہم شیخیاں دار رہے ہوں اور یہ نہ دیکھیں کہ کوئی ہماری بات سن بھی رہا ہے یا نہیں اسی طرح یہودہ، ناقص یا عجیب و غریب لباس، گفتگو، چال وصال اور کھانے پر بھی ہم کو ہنسی آتی ہے۔ ہم کو ان تمام مذکورہ بالا چیزوں پر ہنسی آتی ہے اور ہر گھسالا نہ کہتا ہے کہ اس ہنسی کی غایت اجتماعی تہذیب ہے۔ لیکن کیا ہماری ہنسی ہمیشہ جو قوت کی تادیب و تنبیہ کی غرض سے ہوتی ہے؟ تھپیڑ کی سیج پر جو مسخرہ کام کر رہا ہے اس کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا ہم فرض کر سکتے ہیں کہ فطرت نے یہ عجیب و غریب اور بدنامدار عمل ہم کو اسی غرض کے لئے دیا ہے؟ اور کیا یہ مضحکہ خیز چیزیں ہمارے لئے مسرت آفریں ہوتی ہیں؟ کیا یہ وقوفی حماقت ہے ڈھنگاں وغیرہ مسرت انگیز ہوتے ہیں؟ ہرگز نہیں۔ ہائیں کہے گا، کہ جب ان کا اظہار کسی دوسرے کی طرف سے ہو، تو یہ ہمارے لئے ثانوی طور پر مسرت

ہوتی ہیں کیونکہ ان سے ہم کو اپنی فوقیت کا احساس ہوتا ہے۔ یہ توجیہ ”دور کی کوری لانے“ کی مصداق ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب مسخرے کی حرکتوں اور باتوں سے ہنسی کے مارے ہمارے پیٹ میں بل پر لگاتے ہیں، تو کیا ہم اس کی تعریف نہیں کرتے؟ اگر ہم مضحکہ خیز چیزوں اور مواقع پر اور قریب سے نگاہ کریں تو ہم کو صاف نظر آ جاتا ہے کہ مضحکہ خیز چیز انسانی یا تقریباً انسانی ہوتی ہے۔ بے جان اشیاء کی ایک خاص ترتیب مضحکہ خیز ہو سکتی ہے، لیکن صرف اس وقت جب یہ کسی ایسے انسانی تعلق یا فعل کی طرف اشارہ کرے جس نے اس کو پیدا کیا ہے یا جو اس کو پیدا کر سکتا ہے۔ حیوانات کا کردار بھی بعض اوقات مضحکہ خیز ہوتا ہے، مثلاً اس وقت جب کتا انسان کے بچوں یا کسی دوسرے کتے کے ساتھ کھینٹا ہے، لیکن یہ مضحکہ خیز ہی صرف اس وجہ سے ہے کہ ہم کتے کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہیں اور اس کی اچانک جلد بازی اس کے کڑے اس کی ناکامی اس کے گرنے پڑنے، اس کی حیرت و مایوسی کو اسی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس نگاہ سے ہم خود اپنے بچوں کی ان باتوں کو دیکھا کرتے ہیں +

مختصر یہ کہ مضحکہ خیزی کے لئے دو خصوصیات کا ہونا لازمی ہے۔

اول اس میں کوئی سود انصاف کوئی غیر موزونیت ہوتی ہے کہ جس پر اگر ہم بغیر ہنسے خور کریں (جیسا کہ اکثر وہ لوگ کرتے ہیں) جو ہنسنے کے قابل نہیں ہوتے، تو ہم تو تکلیف ہوتی ہے، بعینہ اس طرح جس طرح کہ قدرت میں ہر تناسب اور ترتیب کا فقدان ہمارے لئے الم انگیز ہوتا ہے۔ دوم۔ مضحکہ خیز فعل یا موقع ہر صورت میں وہ ہوتا ہے کہ جو اگر خود ہم پر واقع ہو یا جس کو اگر ہم خود کریں تو یہ ہمارے لئے معتدل طور پر تکلیف دہ ثابت ہوتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ اس شخص کے لئے بھی ایسا ہی ہوتا ہے جس پر یہ واقع ہو رہا ہو یا جو یہ کام کر رہا ہے۔ مسخرے کی حالت جدا ہے۔ وہ یہ نقل کرتا ہے اور اپنے کوششوں کی کامیابی سے پیدا ہونے والی تشنگی کی وجہ سے ہنستا اور ہنساتا ہے۔ اب اگر ہم میں ابتدائی ہمدردی کے میلان کی بدولت ہنسنے کی قابلیت نہ ہوتی، تو ہم بھی فعل کی اس عدم موزونیت پر غور کرنے میں

وہی تکلیف پریشانی، ایوسی یا ذلت، مختصر یہ کہ وہی الم اور پستی محسوس کرتے جو ہر ناکام فعل سے لاحق ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو انسان ہنسنے کی قابلیت کے محروم ہے، لیکن جس کی ترکیب و ساخت بالکل فطری ہے، اور جو بالکل فطری طریقے سے اجتماعی زندگی بسر کر رہا ہے، وہ ہمدردی کی درجہ سے اکثر الم اور پستی کے ماتحتوں تکلیف اٹھائے گا، کیونکہ وہ اپنے ابنائے جس کی ہر چھوٹی پریشانی، ایوسی، ناکامی اور مصیبت میں ہمدردی کی وجہ سے شریک ہو جائے گا۔ ہنسی ہم کو ان تمام ہمدردانہ الم و پستی سے محفوظ رکھتی ہے، اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ الم اور پستی ہماری ذہنی خلصیت کو منقطع کرتی ہے۔ یہی ہنسی مصیبت انگیز مواقع پر غور و فکر کرنے میں مانع آتی ہے، اور یہی اس عضویاتی تحریک کی صورت میں پستی اور اثرات کا تریاق ہے جس کی وجہ سے خون کا دباؤ کم اور اس لئے اس کا دور ان تیز ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہنسی کا یہی حیاتیاتی و لطیفہ ہے، اور اس لحاظ سے یہ فطرت کے نازک ترین اور خوشنما ترین انضباط میں سے ہے۔ ایک جماعت میں رہ کر زندگی سے پورا فائدہ اٹھانے کے لئے لازمی تھا کہ انسان کے ابتدائی ہمدردانہ میلانات قوی ہوں اور ان کا انضباط و تطابق بہت نازک و نفیس ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بغیر انسان ایک دوسرے کو سمجھ نہ سکتا۔ وہ صرف ناقص طور پر دوسرے کے ساتھ تعاون کرتا اور زندگی کی سنگین تر مشکلات اور پریشانیوں میں اس کی مدد کرتا۔ لیکن انسان کو ان نازک جوابی ہمدردانہ میلانات مطابقت کے فطرت نے اس کو اس قابل بنادیا ہے کہ ہزاروں موقعوں پر وہ اپنے ابنائے جس کی ان ہزاروں مصیبتوں اور تکلیفوں میں شریک ہو، جو اس قدر خفیف ہوتی ہیں کہ ان کو کسی مدد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں ایک وقت رونما ہوئی۔ ”کیا انسان کو ہمدردی سے محروم کر کے کامیاب اور موثر اجتماعی زندگی کے ناقابل بنادیا جائے؟ یا کیلس میں موثر ہمدردی کا عنصر ودیعت کیا جائے اور اس طرح اس کو ان ہمیشہ پیدا ہونے والے آلام کے پیچھے میں رکھا جائے جو کسی مخالف اصل اثر کے نہ ہونے کی صورت میں

اس کی قوت حیات کو جو اس کی نوع کا شائد خاتمہ کر دیں گے، جب یہ وقت پیدا ہوئی تو فطرت نے اس کو ہنسی کے اختراع سے مل کیا۔ اس نے انسان میں یہ سیلان ودیعت کیا کہ وہ اپنے انبائے جنس کی چھوٹی چھوٹی مصیبتوں پر ہنسنے اور اس طرح ان مصیبتوں کو (دیکھنے والوں کے لئے) مایہ رحمت بنایا۔ تمام وہ باتیں جو ہنسی کے نہ ہونے کی صورت میں معطل طور پر ناگوار اور پستی آور ہوتیں، مفید ہنسی کی تحریک کی علتیں اور اسباب بن گئیں + میرا خیال ہے کہ یہ ہنسی کا صحیح نظریہ ہے۔ یہ اس کے حیاتیاتی وظیفہ کی تشریح کرتا ہے اور اس کی علت غائی کو بیان کرتا ہے۔ اس سے اس بات کی توجیہ ہوتی ہے کہ ہم کیوں ہنستے ہیں اور کیوں ان چیزوں کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں جو بذات خود ناگوار ہوتی ہیں۔ اس کی مدد سے ہم ہنسی کی تمام مختلف صورتوں اور اس کے تمام مختلف مواقع کو سمجھ سکتے ہیں۔ اب ہم ہنسی کی بعض مخصوص صورتوں اور بعض واقعات پر غور کریں گے جو پہلی نظر میں اس نظر سے مطابقت رکھتے معلوم نہیں ہوتے +

ہنسی کی ایک صورت ہے جو ہلکا برٹ سپینسر کے نظریے کے مطابق ہے۔ یعنی یہ کہ فاضل عصبی توانائی کا محض سیلان ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہنسی کی حرکی مشین پیدا ہونے کے بعد ہر حرکی مشین کی طرح بعض اوقات اس عصبی توانائی کے سیلان کا راستہ بن جاتی ہے۔ اس کی مثال وہ عصبی ہنسی ہے جو گویا پبلہاٹ کی ایک صورت ہے۔ اس کے قریب قریب ”شوخی“ کی ہنسی ہے۔ اس میں ہماری عصبی توانائی کی اس قدر کثرت و فراوانی ہوتی ہے کہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ متنوع حرکات کی صورت میں چھلک رہی ہے۔ لہذا ہنسی بغیر کسی وجہ اور اسباب کے پیدا ہو جاتی ہے۔

---

علامہ - ہنسی کا یہ نیا نظریہ سب سے پہلی مرتبہ میں نے رسالہ نیچر (جلد ۶، باب ۱۱، صفحہ ۱۱۱) کے نام ایک خط میں پیش کیا تھا۔ اس کے بعد اس کو بالتفصیل ایک مضمون میں بیان کیا تھا جو برٹش ایسوسی ایشن کے سامنے پڑھا گیا۔ یہ مضمون رسالہ سائنٹیفک Psyche جلد اول صفحہ ۱۱۱ میں شائع ہوا ہے (مصنف)

بعینہ اس طرح جیسے کہ ہم بعض اوقات بغیر کسی وجہ کے کودتے اور چپختے ہیں۔ یہ کھیل کی سب سے زیادہ ابتدائی صورت ہے۔ اس پر ہم اور زیادہ قریب سے کسی آئندہ صفحے پر نگاہ کریں گے +

ہم کو خود اپنی مصیبتوں پر بھی ہنسی آیا کرتی ہے۔ یہ تمام طرافت کی جوہری بنا ہے۔ اس میں فرض کیا گیا ہے کہ ہماری یہ قابلیت کہ ہم اپنے آپ سے علیحدہ ہو کر اپنی ذات یا اپنی چھوٹی چھوٹی مصیبتوں پر اسی طرح غور و خوض کر سکتے ہیں جس طرح کہ ہم اوروں کی ذات یا اوروں کی مصیبتوں پر کیا کرتے ہیں کافی ترقی یافتہ ہے۔ ظرافت جو ہر آدمی ہے جو ہم اپنی ذات یعنی انفرادی ذات یا اپنی ذات بحیثیت اس کے کہ یہ نوع انسانی یا کسی اور جماعت کی رکن ہے پر ہنستے ہیں۔ ہم اپنی ہنسی سے خود اپنی مصیبتوں کو آہ و زحمت بنا لیتے ہیں۔ لیکن ہر ہنسی کو انفکاک کا یہ درجہ نصیب نہیں ہوتا۔ ایک عجیب و غریب چیز سے اس قابلیت کا فقدان ہی تماشائی کے لئے مسخ کردہ بن جاتا ہے +

ہنسی کی ایک عجیب و غریب قسم ہے جس نے ہر اس شخص کو پریشان اور متعجب کیا ہے جس کو اس کا تجربہ ہوا ہے۔ ہماری مراد اس ہنسی سے ہے جو مصائب انسانی کی ہزستہ کو پڑھنے یا سننے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن یہ ہنسی صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جب یہ مصائب بہت سخت اور وحشتناک ہوتے ہیں اور جب وہ لوگ کہ جن پر یہ پڑے ہیں ہم سے اس قدر دور ہوں کہ ان کے شدید مصائب کا اثر ہم پر اسی معتدل درجہ میں ہو جس میں کہ قریب کے لوگوں کے چھوٹے چھوٹے مصائب کا ہو اگر تباہ ہو لیکن جب کوئی شخص ہمارے گدگدی کرتا ہے تب بھی تو ہم کو ہنسی آتی ہے۔ اس ہنسی کی کیا علت ہوتی ہے؟ ہنسی کے ہر نظرے کے لئے یہ ایک امتحانی سوال ہے۔ سب سے پہلی قابل غور بات یہ ہے کہ ہم اپنے آپ اپنے گدگدی کر سکتے ہیں لیکن یہ گدگدی محض ناگوار محسوس ہوتی ہے۔ اس سے ہم کو ہنسی نہیں آتی۔ ہنسی ہم کو صرف اس گدگدی پر آتی ہے جو کوئی

اور شخص محض مذاق میں کرتے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ عمل نفسیات ہے نہ کہ محض عضویات۔ میرا خیال ہے کہ جو ہنسی گد گدی سے پیدا ہوتی ہے وہ ظرافت کی سب سے زیادہ خام اور ابتدائی صورت ہے۔ یہ بھی خود اپنے پر ہنساؤ۔ خود اپنی ذات ہم کو مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے اس وجہ سے کہ دوسرے شخص کا یہ معمولی سا حملہ صرف معمولی سی بے چینی اور حرکات کا خلل پیدا کرتا ہے۔ بالعموم تو گد گدی کرنے والا اور جس کے گد گدی کی گئی ہے، دونوں ہنستے ہیں اور ہنسی کا سبب دونوں میں ایک ہی ہوتا ہے۔ دونوں کے دونوں اس لیے چینی پر ہنستے ہیں جو اس شخص کو لاحق ہوتی ہے جس کے گد گدی کی گئی ہے۔ دونوں کے دل کرہنستے سے ہنسی بہت دیر تک باقی رہتی ہے اور شدید ہو جاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہنسی ابتدائی ہمدردی کے اصول سے مستثنیٰ نہیں بلکہ یہ اس اصول کی واضح اور مانوس مثال ہے۔ سب جانتے ہیں کہ ہنسی متعدی ہوتی ہے، اور یہ کہ اس کا ضبط کرنا اتنا ہی ناممکن ہے جتنا کہ متوجہ خوف کا۔ یعنی یہ کہ ہنسی کے مظاہر بذات خود وہ کجیاں ہیں جن سے ہنسی کا قتل نکلتا ہے۔ اسی واقعہ کی بنا پر ہنسی کو متجملہ جبلی رد اعمال شمار کرنا جائز کہا جاسکتا ہے، اور اسی کی بنا پر ہنستے کے میلان کو جبلت کہنا صحیح قرار پاسکتا ہے۔ اگر ہم اس کو جبلتوں میں شمار کرتے ہیں تو ہم کو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ یہ باقی تمام جبلتوں سے اس بات میں مختلف ہے کہ اس کا ہوجان اپنے آپ سے باہر کسی غائت کی تلاش نہیں کرتا۔ اس کی تشنی ان جسمانی اعمال سے ہو جاتی ہے جن کا عالم خارجی کی اشیاء پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

کون سے اشخاص بڑے اور آسانی سے ہنسنے والے ہیں؟ اگر مایس کا ”غیر مترقب شان و شوکت“ کا نظریہ صحیح ہے تو مفرد، متکبر اور قابل نفرت لوگ بڑے ہنسنے والے ہوں گے۔ لیکن خوش قسمتی سے ان لوگوں کی کرمیت اور کہ یہ ہنسی نسبتاً نادر ہے اور اگر وہ ہم پر ہنستے ہیں تو ہم کو ان سے نفرت ہو جاتی ہے۔ براہنستے والا وہ شخص ہوتا

ہے جس کے جوابی ہمدردانہ رد اعمال نازک ہوتے ہیں۔ اگر ہماری مصیبت زیادہ ہو جاتی ہے تو اس کی ہنسی بہت جلد رحم اور تسکین آدڑتا مگر بدل جاتی ہے۔ ان لوگوں کی ہنسی پر ہم کو غصہ آنے کا اندیشہ نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ان کی ہمدردی کو معلوم کر لیتے ہیں اور اس لئے ان کے ساتھ ہو کر ہنس سکتے ہیں۔ یہی لوگ ہم کو ظریف بننا سکھاتے ہیں۔ اگرچہ فلسفہ ہنسی کے راز کو افشا کر سکے، تاہم شعرا کے ذہن نے اس کو افشا کئے بغیر نہ چھوڑا۔ لادربارڈن لکھتا ہے: ”اگر میں کسی غامبی ہستی پر ہنستا ہوں تو صرف اس لئے کہ میں رونہ سکوں۔“ نیٹشے کا قول ہے: ”شائد مجھے بہترین علم اس بات کا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ صرف انسان ہنسنے والا حیوان ہے۔ صرف اسی پر اتنی شدید مصیبتیں پڑتی ہیں کہ اس کو ہنسی ایجاد کرنی پڑی۔ سب سے زیادہ ناخوش اور اُداس حیوان جیسا کہ ہونا چاہئے تھا سب سے زیادہ خوش ہے۔“ ہنسی کا صحیح نظریہ اس ایک فقرے میں بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہنسی ہمدردی کا تریاق ہے۔ جیسے ولنگ کا نظریہ جذبات اگر کسی صحیح ہو سکتا ہے تو وہ بھی جگہ ہے۔ اگر ہنسنے کے وقت ہم خوش ہوتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ہنستے ہیں۔

## کھیل کسی حیلت کا مظہر نہیں

اگر یہ سب حیوانات ہنس نہیں سکتے، لیکن ان میں سے اکثر بالخصوص بچپن کے زمانہ میں کھیلتے ہیں۔ بکری کے بچوں یا کتے کے پلوں یا گھوڑے کے پھیرول کا اچھلنا کودنا کھیل کی خاص ترین مثالیں ہیں۔ تو کیا کھیلنا کھیلنے کی ایک حیلت کا مظہر ہے جیسا کہ اکثر ماہرین نفسیات و تعلیم اور عام مصنفین فرض کرتے ہیں؟ مجھے اعتراں ہے کہ یہ مسئلہ بہت مشکل ہے لیکن اس کے ساتھ ہی میں یہ بھی کہوں گا کہ میری رائے میں یہ عام خیال غلط ہے۔ میں اپنا اپنا خیال بیان کروں گا۔ یہ تو ظاہر ہے کہ کھیل میں وہ تمام (یا تقریباً تمام) حرکیات



کام کر سکتی ہیں جن کا ایک حیوان مالک ہوتا ہے۔ چنانچہ دو کتوں کو کھیلتے ہوئے دیکھو۔ وہ ادھر دُھڑ دُھڑتے ہیں اچھلتے اور کولتے ہیں بھونکتے اور کانٹے ہیں ایک دوسرے کو گلے سے پکرتا ہے ایک دوسرے کے اوپر لوٹا پوٹتا ہے وہ زمین پر لیٹ کر انہی کمرؤں کے بل لوٹتے ہیں اور ان کے علاوہ اور بہت سی حرکات کرتے ہیں۔ اگر جبلت محض ایک حرکی مشین کے ہم معنی ہے تو ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ کھیل ایک جبلت کا نہیں بلکہ بہت سی یا سب جبلتوں کا منظر ہے۔

پروفیسر گروس کے مشہور و معروف نظریہ کھیل کا دعویٰ ہے کہ یہ جو ہر اُصل کی جبلی صورتوں کی مشق پر مشتمل ہوتا ہے اور اس مشق کی غایت یہ ہوتی ہے کہ حرکات میں ہمارے پیدا ہو جائے اور ان کی اصلاح ہو جائے۔ اس سے قبل ہم یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ بچنے کا زمانہ وہ ہے جس میں جبلتوں کے پختہ ہونے سے پہلے تجربہ کا ذخیرہ جمع کیا جاتا ہے۔ لیکن گروس کے نظریہ میں بعض خامیاں ہیں۔ ہم سوال کرتے ہیں کہ کیا کوئی خاص جبلت اس قسم کی ہے جو اس طرح کی مشق کی ترغیب دلاتی ہے اور اس کردار کو متغیر کرتی ہے جو ہر ایک جبلت کے لئے مخصوص ہے؟ اگر حیوانات کے صرف بچے ہی کھیلنے والے ہوتے تو یہ مسئلہ بہت آسان تھا کیونکہ اس صورت میں ہم فرض کر سکتے تھے کہ وہ تمام جبلتیں جن کا اظہار کھیل میں ہوتا ہے پوری طرح ترقی یافتہ نہیں ہوتیں اور یہ کہ جنہی رد عمل کی یہ عدم تکمیل اسی خالی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن بسببورت موجودہ صرف اسی قدر فرض کرنا کافی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات جوان حیوانات بھی کھیلنا کرتے ہیں۔ چنانچہ اکثر گنا ایک پلے کے ساتھ کھیلنا ہوا پایا گیا ہے۔ اگر ہم کتوں کے کھیل میں اس خصوصیت پر غور کریں کہ وہ ایک دوسرے کو کاٹتے بھی ہیں تو یہ انتہا مسئلہ صاف ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس واقعہ کی کیا تادیل کریں گے کہ کھیل میں جب درکتے لڑتے ہیں تو کاٹنے والا کتا اتنی زور سے نہیں کاٹتا کہ دوسرے کے خون نکل آئے اور یہ کہ دوسرا کتا بھی بھاگنے یا کسی اور طرح اپنی حفاظت کرنے کی کوشش نہیں کرتا بلکہ برخلاف اس کے وہ کمر کے بل لیٹ جاتا ہے اور اپنے غیر محفوظ گلے اور گردن کو دوسرے کے سامنے پیش کر دیتا ہے حالانکہ غصتی لڑائی میں وہ کبھی ایسا نہ کرے گا؟ ظاہر ہے کہ اگر یہاں لڑائی کی جبلت کام کر رہی ہے تو یہ عجیب و غریب طریقے سے متغیر ہو کر کام کرتی ہے۔ پھر یہ بھی روز روشن کی طرح واضح ہے کہ لڑائی کا جذبہ یعنی غصہ بھی ان فعلیتوں کے ساتھ نہیں ہوتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں کتے کھیلنے

کھیلنے کی توقع لڑنا شروع کر دیں۔ لیکن جوں ہی ان میں سے کوئی ایک غصہ کا اظہار کرتا ہے، کھیل کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور حقیقتی لڑائی یا کم از ابتدائی دھمکیاں شروع ہو جاتی ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ وہ عوارض حالات کھیل میں مفقود ہوتے ہیں جو لڑائی کی جبلت کے ہیجان اور جذبہ کو پیدا کیا کرتے ہیں۔ دونوں کتوں میں سے کوئی بھی جہلی غایت کے حصول کی کوشش نہیں کرتا، لہذا کوئی ایسا ہیجان موجود نہیں ہوتا کہ جس کے رُک جانے کی وجہ سے غصہ پیدا ہو۔ بعینہ ہی حال کھیل کے ان افعال کا ہے جن سے اور جبلتوں کا اظہار ہوتا معلوم ہوتا ہے۔ ایک کتا بھاگتا ہے اور دوسرا اس کا تعاقب کرتا ہے۔ لیکن بھاگنے والا کتا حقیقت میں بچنے کی کوشش نہیں کرتا اور اس میں خوف کی بھی کوئی علامت نظر نہیں آتی۔ اسی طرح تعاقب کرنے والا کتا بھی دراصل دوسرے کا شکار کرنا نہیں چاہتا اور نہ اس کو پکڑ کر کھانا چاہتا ہے۔ ہم کو یقین ہونا چاہئے کہ اس کو اس جذبی تحریک کا تجربہ نہیں ہوتا جو شکار کے لئے مخصوص ہے۔

اب چونکہ کھیلنے والے جانوروں کے حالات ان کی علامات اور حرکات میں سے کوئی بھی وہ نہیں ہوتیں جو ان جبلتوں کے لئے مخصوص ہیں جن کی تحریک کھیل کی طرف سے ہوتی ہے، لہذا ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ یہ جبلتیں فی الواقع کام نہیں کرتیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ جانور اپنے آلات حس کی رہنمائی میں اپنی مختلف حرکی مشینوں کا محض استعمال کر رہے ہیں اور اس استعمال سے ان کو حوشی یا ان کی تشفی ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ کھیل ایک فعلیت ہے جو صرف فعلیت کی خاطر ہوتی ہے یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو کہ یہ ایک بے غایت فعلیت ہے جس کی کوئی منزل مقصود نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہ سمجھ لیں تو وہ توانائی کہاں سے آتی ہے جو اس فعلیت کو باقی رکھتی ہے؟ جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ جو حیوان اور خصوصاً بچہ پٹ بھر کر کھانا کھاتا ہے اور پھر خوب چین کی نیند سوتا ہے اس میں بہت سی فاضل توانائی جمع ہو جاتی ہے۔ یہی فاضل توانائی کھیل میں مختلف حرکی مشینوں کے ذریعے کام کرتی ہے۔ اس کا مثال ہم کو اس متبہ جانور میں ملتی ہے جو اپنے تجربے ہی میں ادھر ادھر گومتا ہے اور بلا کسی غایت کے اچھلتا کودتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس پایہ زنجیر باقی میں بھی ملتی ہے جو گھنٹوں جھومتا رہتا ہے۔ بعینہ ہی حال مدرسہ کے بچوں کا ہوتا ہے جو کھیل کے میدان میں نکلتے ہیں اور ادھر ادھر دوڑتے ہیں پچھلیں اڑتے ہیں ہنستے ہیں حالانکہ کوئی چیز ایسی موجود نہیں ہوتی جو ان فعلیتوں کا باعث ہو۔ جہاز کا ملاح بھی اپنے جہاز پہل لیتا ہے اور

لا بعلم اپنی کتاب بند کر کے ہوا خوری کے لئے نکل جاتا ہے یا اپنے کمرے ہی میں پکر لگاتا ہے، یا اپنے حکم کو توڑتا روڑتا ہے۔ اس کی انہی ترین مثال گھوڑے کے پھیرے میں ملتی ہے جو اپنا پیٹ بھر کر اٹھنے سے نکلتا ہے اور دوڑتا ہے، دو لیتیاں چلاتا ہے، ہنہناتا ہے، غرض اپنی تمام حرکی نشینوں کا استعمال کرتا ہے، لیکن اس پر جذبے یا مقصدی جذبہ کی کوئی علامت نمودار نہیں ہوتی۔ یہ گویا حیاتی توانائی ہے جو کسی مخصوص جبلت کے راستے سے خارج نہیں ہو رہی بلکہ جس میں طغیانی آئی ہوئی ہے، اور اس طغیانی کی وجہ سے حرکت کرنے کی اشتها پیدا ہوئی ہے۔ اب یہ توانائی کسی ایک یا باری باری ہر ایک، حرکی مشین کے ذریعہ خارج ہوتی ہے۔

بچوں کے کھیل کے ماسو، باقی تمام انسانوں کا کھیل بازی کی صورت اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ بازی خاص کھیل نہیں ہوتی۔ یہ کھیل اور سنجیدہ کام کے بین بین ہے۔ اس میں جس قدر غلبہ مقصد اور غایت کا ہوتا ہے اسی قدر قریب یہ سنجیدہ کام سے ہو جاتا ہے۔ جو محرکات کہ بازی کو باقی رکھتے ہیں ان میں، مقابلہ کا فکر سب سے بڑا ہے، ہم بازی کرتے ہیں محض جیتنے کے لئے، اور جس قدر قوت کے ساتھ یہ محرک عمل کرتا ہے اور جس قدر زیادہ غلبہ اس کا ہوتا ہے اسی قدر کم کھیل پن، اور اسی قدر زیادہ سنجیدگی، اس بازی میں ہوتی ہے۔ ہم اپنی بازیوں کا اس طرح انتخاب و اختراع کرتے ہیں کہ دیگر محرکات اور اس لئے زیادہ توانائی کی تحریک ہو۔ اس طرح ہم اس بازی میں زیادہ جوش پیدا کرتے ہیں اور زیادہ تشنگی حاصل کرتے ہیں۔ ہم ہرن یا چھلی کا شکار کرتے ہیں، لیکن اس شکار میں جان ڈالنے کے لئے ہم مقابلہ کا عنصر شریک کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ہم کوشش کرتے ہیں کہ جو چھلی ہم کپڑے دو سب سے بڑی ہو یا جو ہرن ہم ادیں اس کے سینکڑوں سب سے زیادہ قہرے ہوں۔ پھر ہار پڑ چڑھنے یا شیر کے شکار میں اور زیادہ جان خوف کے عنصر کی وجہ سے پڑتی ہے۔

لیکن بازی میں مقابلہ پہلے سے ہی موجود ہوتا ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ یہ کیا ہے؟ کیا یہ ایک میز جبلت کا بیان ہے جس کو ہم جبلت، مسابقت یا مقابلہ کہہ سکتے ہیں؟ اس عقیدہ کا انسان فنی بہت دلکش ہے۔ لیکن اس پر ایک سنگین اعتراض وارد ہوتا ہے۔ ہم نے آج تک اس مقابلہ کے کردار کو جنگلی حیوانات میں موجود نہیں پایا۔ پھر اس جبلت کو فرض کرنے

سے ہم کو شے اور غایت دونوں کے لحاظ سے عمومیت اور مجردیت کا وہ اعلیٰ درجہ بھی فرض کرنا پڑے گا جو کسی اور معلومہ جبلت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مقابلہ کے کردار کی ہر مثال خود نمائی یا اثبات ذات کی جبلت کی طرف منسوب کی جاسکتی ہے اور یہی اس کی بہترین توجیہ معلوم ہوتی ہے۔ مقابلہ ہوا اس کے ادا کیا ہے کہ ہم اپنی فوقیت کا اظہار کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس طرح دوسروں میں قربان برداری اور زیر دستی کی سی حالت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اس سے اثبات ذات کے ہیجان کی نشی ہوتی ہے۔ جب تک کہ یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ یہ توجیہ غیر موجد ہے اس وقت تک قیاسات قائم کرنے میں کفایت شعاری کا اصول جبلت مسابقت کو فرض کرنے میں مانع آئے گا۔

## تقلید کسی "جبلتِ تقلید" کا منظر نہیں

کھیل کے سلسلے سے تباہی آتا ہے۔ ایک جبلتِ تقلید کا سلسلہ ہے۔ یعنی یہ کہ اگر ہم ایک جبلتِ تقلید کو تسلیم نہیں کرتے تو پھر تقلید کی کردار کی کس طرح توجیہ کرینگے؟ اس جبلت سے انکار کے وجوہ بالکل اویہ لیکن قوی تر ہیں جو جبلت مسابقت یا کھیل کے ہیں یعنی یہ کہ (۱) ہم کو اس شے یا موقفہ کی عمومیت کا اعلیٰ درجہ فرض کرنا پڑتا ہے جو اس طرح کے جمعی ہیجان کا باعث ہے۔ (۲) اس کے مزعومہ منظر ہرے انتہا مختلف و متباہ ہیں۔ (۳) حیوانات میں اس جبلت کے وجود کی صریح شہادت مفقود ہے۔ (۴) بظاہر تقلید کی کردار کی توجیہ اور طریقوں سے ممکن ہے۔ اس قسم کی جبلت اگر کسی جانور میں ہو سکتی ہے تو وہ بندر ہیں اور عوام بلائال ان میں اس جبلت کو فرض بھی کر لیتے ہیں۔ لیکن پروفیسر والسن کے اختبارات سے معلوم ہوا ہے کہ بندر دن میں بھی عام تقلید کی قابلیت اتنی ہی کم ہوتی ہے جتنی کہ اور جانوروں میں۔ یعنی یہ کہ ان میں یہ قابلیت بالکل نہیں ہوتی۔ اصل میں تقلید کا مفہوم یہ ہے کہ الف ب کی خاص حرکات کو دیکھ کر خود بھی وہی حرکات کرے جو ب کر رہا ہے۔ لیکن لازمی شرط یہ ہے کہ یہ نقل گزشتہ ادراک سے تعین یا اس پر مشروط نہ ہو۔ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں کہ بعض حیوانات محض غولی ہیجان کے زیر اثر اپنے ہم نوع افراد کی متابعت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ تمام غولی حیوانات میں ابتدائی ہمدردی کے میلانات کسی نہ کسی حد تک ضرور موجود ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ سے وہ بعینہ وہی کام کرتے ہیں جو ان کے اور

ساتھی کر رہے ہیں، یعنی اگر وہ بھاگ رہے ہیں تو یہ بھی بھاگنا شروع کر دیتے ہیں، اور اگر وہ حیرت زدہ ہو کر کسی چیز کے قریب آتے ہیں تو یہ بھی اس چیز کے قریب آتے ہیں۔ دقت علی ہذا۔ کردار کی دو صورتیں (یعنی غولی پہچان کی وجہ سے اینٹے جنس کی محض متابعت اور ابتدائی ہمدردانہ رد اعمال حیوانات میں ظاہری تقلید کی اکثر مثالوں کو شامل ہوتی ہیں۔ اعلیٰ حیوانات اور خصوصیت کے ساتھ بندروں میں تقلید کی ایک

صورت ظاہر ہوتی ہے جس کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ تقلید کرنے والا (الف) یہ معلوم کر لے کہ ب (یعنی جس کی تقلید کی جاری ہے) کا کردار وہی نتائج پیدا کرتا ہے جو الف کو مطلوب ہیں۔ چنانچہ ثابت کیا گیا ہے کہ جب ایک بندر الف کسی سادہ کل کے استعمال سے خوراک حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا تو ب کو دیکھ اس کو حاصل کرنا سکھ جاتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ب کی مثال سے الف کی توجہ اس کل کے اصلی ضروری حصے کی طرف منططف ہو جاتی ہے، لیکن اس کا استعمال الف خود اپنی کم و بیش بے یمنی کو شنشوں سے سیکھتا ہے۔ مثلاً اگر کسی کھٹکے کا دانا ضروری کام ہے تو ب کی مثال سے الف کی توجہ اور کوشش اس کھٹکے کی طرف منططف ہو سکتی ہے۔ لیکن اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں کہ الف کا (ب کے فعل کا) اور اک اس قدر تخلیقی ہوتا ہے کہ وہ چند بے یمنی کو شنشوں کی بجائے اس کھٹکے کو بانے کے قابل ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا ہم تقلید ی کردار کسی جبلت تقلید پر دلالت نہیں کرتا۔ اس سے صرف اتنا سمجھ میں آتا ہے اور وہ بھی مبہم طور پر تو کہ کھٹکے کو کسی طرح استعمال کرنا مطلوبہ غایت کے حصول کے لئے ضروری ہے۔

پھر ایک اور اہم میدان مل ایسے جس سے ایک جبلت تقلید کے فرض کی تائید ہوتی ہے۔ ہماری مراد آوازوں کی نقل اتارنے سے ہے۔ سب جانتے ہیں کہ لوطا اور مینا بالکل انسان کی سی بولی بولنا سیکھ جاتے ہیں۔ ان واقعات کی توجیہ کس طرح ہوگی سوائے اس کے ہم ایک جبلت تقلید کو فرض کریں؟ سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے کہ آواز نکالنے کا فعل باقی تمام افعال کے مقابلے میں ایک اہم حیثیت سے بالکل

الو لکھا ہے۔ یعنی یہ کہ اور افعال کا خود فاعل اس طرح اور اک نہیں کر سکتا جس طرح کہ اس کے سامنے کر سکتے ہیں یا جس طرح کہ وہ خود اور دونوں کی جسمانی حرکات کا کر سکتا ہے لیکن جو آوازیں کہ بہ نکالتا ہے ان کا یہ خود اور سننے والا دونوں ایک ہی طرح سے اور اک کر سکتے ہیں۔ اب فرض کرو کہ ایک مخلوق یہ انسان کا بچہ ہو یا کوئی حیوان کو فطرت کی طرف سے چند صوتی حرکی مشینیں عطا ہوئی ہیں جن کی بدولت وہ مختلف قسم کی آوازیں نکال سکتا ہے اور یہ آوازیں مختلف جذبات یا حیوانات کو ظاہر کرتی ہیں۔ جب ان مشینوں میں سے کسی میں فعلیت پیدا ہوتی ہے تو یہ ان سے پیدا ہونے والی آوازیں کو خود سنتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اساسی اقسام اس خاص حرکی مشین کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے اور اس طرح اس آواز کے سننے سے وہ خاص مشین فاعل یہ فعلیت پیدا ہوتی ہے۔ بچوں اور حیوانات میں ایک ہی آواز کو بار بار دہرائے کے میلان کی ہی بننا ہے۔ اب فرض کرو کہ یہ حیوان ان ہی آوازوں کو اور دن کے منہ سے سنتا ہے۔ اس آواز کا بھی وہی اثر ہوتا ہے یعنی یہ کہ اگر وہ مخلوق آواز نکال کر اس کا جواب دیتا ہے تو یہ بھی پہلے قائم شدہ تلازم کی وجہ سے وہی آواز نکالنے کی طرف مائل ہوگا جو اس نے سنی ہے۔ اب اگر وہ حیوان اس قسم کی بہت سی صوتی حرکی مشینیں رکھتا ہے تو ان میں سے ہر ایک اس آواز کے ساتھ متلازم ہو جائے گی جو خود اس کی فعلیت سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا اگر اس کے بعد اس کے سامنے بہت سی ایسی آوازیں اسی سلسلہ میں دہرائی جائیں گی تو آواز نکالنے کے وقت یہ بھی اسی سلسلہ میں وہ آوازیں نکالے گا۔ یہ مختصر خاکہ ہے اس اصول کا جس کے مطابق آوازوں کی نقل ہوتی ہے۔ اسی اصول کے مطابق انسان کے بچے اور بعض دیگر حیوانات آوازیں ان ہی مجموعات اور سلسلوں کی صورت میں نکالتے ہیں جن میں کہ وہ ان کو اکثر سنتے ہیں۔ اگر متنوع حرکی مشینیں موجود ہوں اور آواز کا جواب آواز ہی سے دینے کا ہیجان بھی موجود ہو تو لازمی ہے کہ یہ جانور ان آوازوں کی تقلید کرے گا

لہٰذا یہ فاعل کلیل کی ایک عام صورت ہے (مصنف)۔

جن کو وہ اکثر سننا رہتا ہے۔ جو حیوان کہ ”بونا سیکھ“ کہتے ہیں اور جو بونا سیکھ نہیں کہتے ان میں فرق صرف اس قدر معلوم ہوا ہے کہ مقدم الذکر میں ہوتی حرکتی مقینیں اتنی بہت سی اور متنوع ہوتی ہیں کہ دوسرے میں نہیں ہوتیں۔ اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ اگر یہ مشینیں کہتے ہیں بھی اتنی ہی اور اتنی ہی متنوع ہوتیں تو وہ طے اور مینا سے بہرہ ور ہو سکتا۔ اس صورت میں ممکن تھا کہ ہم اس کی تعلیم کو موجودہ درجہ سے بہت آگے بڑھا سکتے +

انسانی تقلید کی اکثر مثالیں حیوانات کی سادہ تقلید کے مقابلے میں بلحاظ اصلیت زیادہ پیچیدہ ہوتی ہیں۔ یہ مختلف قسم کی پیچیدہ ذہنی فعلیتوں کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ان فعلیتوں میں سے سب سے بڑی وہ ہے جس کو اصطلاحاً ”تلمیح“ کہتے ہیں۔ اس پر ہم بعد میں کہیں غور کریں گے +

میں نے وہ تمام جبلتیں گنوا دی ہیں اور ان کی تعریف کر دی ہے جو میرے نزدیک نوع انسانی کی خلقی ترکیب میں شامل ہوتی ہیں۔ اکثر مصنفین جو انسانی جبلتوں کے قائل نہیں اس بات کا ہنگامہ بنا لیتے ہیں کہ ان جبلتوں کی جو فہرست مختلف مصنفین بیان کرتے ہیں وہ مختلف ہوتی ہیں۔ ان میں سے جنس کی فہرست تو اس سے بڑی ہوتی ہے اور بعض کی اس سے چھوٹی۔ بد قسمتی سے یہ اعتراض بالکل بجا ہے۔ لیکن اس کی بنا پر اس خیال کو صحیح قیاسی سمجھ کر ترک نہیں کیا جاسکتا۔ کیا دی عناصر کی مفردات کی فہرست بھی تو بحث مباحثہ اور تحقیق و تفتیش کے بعد مرتب کی گئی تھی۔ باہرین کیمیا کے درمیان اختلاف آراء کی بنا پر کیمیا دی عناصر و مفردات کا خیال تو باطل نہ ہوا۔ انسانی جبلتوں کا قیاس بھی آج کل اسی درجہ پر ہے جس پر کیمیا دی عناصر کا خیال اس وقت متنازع تھا جب یہ معرض بحث میں تھا۔ مجھے یقین ہے کہ یہ بھی کچھ دنوں بعد اسی طرح عام طور پر مسلم ہو جائے گا جس طرح کہ موخر الذکر اس وقت ہے اور یہ کہ یہ بھی نفسیات

کے لئے اسی قدر مفید ثابت ہوگا جتنا کہ موخر الذکر کمیہ کے لئے ہوا۔  
 انسانی جبلتوں کے شارحین میں باہمی اختلافات آرا زیادہ تر  
 جبلتوں اور محرک شینوں کے اس خلط لٹ کرنے کا نتیجہ ہیں جس کو میں  
 اس سے قبل بیان کر چکا ہوں۔ مجھے اعتراف ہے کہ جبلت پر جو بحثیں  
 میں نے اس سے قبل کی ہیں ان میں بھی اس خلط مبعث کا شکار  
 ہوا۔ یہ اہم تفریق ابھی تھوڑے ہی دن ہوئے کہ مجھ پر واضح  
 ہوئی ہے۔

خلط مبعث اور اختلاف رائے کا ایک اور بڑا سرچشمہ یہ  
 عام طرز عمل ہے کہ جسمانی فعلیت کی جتنی صورتیں کہ ایک ہی عام حیاتیاتی  
 وظیفہ رکھتی ہیں ان کو ایک جبلت کے مظاہر میں شامل کر لیا جائے۔ یہ  
 طرز عمل خالصتہً خارجی یا حیاتیاتی، نہ کہ نفسیاتی معیاروں کے استعمال پر  
 مشتمل ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جتنی کھانے کی جبلت اور والدینی  
 جبلت ایک ہی عنوان کے تحت آجاتی ہیں، کیونکہ یہ دونوں نوع کی بقا  
 میں مدد ہوتی ہیں۔ اسی طرح تلاش خوراک، کراہیت، پنج نکلنے اور لڑائی  
 کی جبلتیں بھی ایک ہو جاتی ہیں، کیونکہ یہ سب فرد کی بقا میں مدد ہوتی ہیں۔  
 اگر مشترک اور مشابہ وظیفہ کی تمام جبلتوں کو جماعتوں میں تقسیم کر دیا  
 جائے اور ان جماعتوں کو ”جتماعی“ ”تناسلی“ اور ”خود شغلی“ کا نام دیا  
 جائے، تب بھی میرے نزدیک ان کو دو کرنا ہی مناسب ہے، کیونکہ  
 ان سے تقسیمات متواردہ اور خلط مبعث پیدا ہوتا ہے اور کوئی خاص  
 فائدہ بھی نہیں ہوتا۔

بعض مصنفین میرے ساتھ اس بات میں متفق ہیں کہ  
 جبلتیں دیر پا خلقی میلانات ہوتی ہیں جو ہیجانات فعل پیدا کرتے ہیں  
 اور یہ کہ یہ کردار انسانی کے بڑے محرکات ہیں۔ لیکن مصنفین  
 مختلف انسانی جبلتوں میں تمیز کرنے، ان کو گنوانے اور بیان  
 کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر سی جی، جنگ



کایہی وطیرہ ہے جو تمام جبلتوں کی تحریر یعنی توانائی کو شہوت کہنے پر قناعت کرتا ہے اور غذائی اور تناسلی جبلتوں کے علاوہ باقی سب ہمیز میلانات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ اسی طرح پروفیسر جان ڈلوی نے اپنی کتاب **Human Nature and Conduct** میں فطرت

انسانی کے لئے جبلتوں اور ان کے مہجانات کی اہمیت کو تو تسلیم کیا ہے لیکن مختلف انسانی جبلتوں میں تمیز یا ان کی تعریف کرنے کی سخت مخالفت کی ہے۔ ان دونوں مستند مصنفین میں سے کسی ایک نے بھی اپنے اس انکار کی کوئی معقول اور وزنی دلیل پیش نہیں کی حالانکہ میرا خیال ہے کہ انسانی جبلتوں کی یہی تمیز و تعریف ماہر نفسیات کا سب سے پہلا کام ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا عقیدہ جزو حیوانی کردار کے سنجیدہ مطالعہ کی طرف سے غفلت کا نتیجہ ہے۔ اس کی توجیہ تو کی جاسکتی ہے لیکن اس کے جواز کی بنا بیان نہیں کی جاسکتی۔ یہ صحیح ہے کہ اجتماعی مظاہر پر اکثر مصنفین نے انسانی جبلتوں کے نظریے کا بہت بے ڈھنگا استعمال کا ہے اور اس سے بعض غیر مباح نتائج اخذ کئے ہیں۔ چنانچہ ان کا قول ہے کہ اقوام میں جنگ و جدل کا قلع قمع نہیں کیا جاسکتا کیونکہ لڑائی کی جبلت ہماری فطرت کی ایک خصوصیت ہے۔ لیکن نظریے کا یہ سوء استعمال اس طرح نہیں روکا جاسکتا کہ انسانی جبلتوں کے متعلق ہمارے اپنے علم کی اصلاح کی کوششوں کو مذموم قرار دیا جائے۔ اس سوء استعمال کا خاتمہ صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے اس علم کو اور زیادہ عمیق اور صاف کریں اور اس کو ایک قابل فہم صورت میں دنیا کے سامنے پیش کریں۔

# بائشتم

## حیوانات میں عادت اور عقل

ہم دیکھ چکے ہیں کہ دودھ پلانے والے جانوروں میں جبلتیں سجدہ وافر موجود ہوتی ہیں، اور یہ کہ ان کی جبلتوں اور کیڑوں کی جبلتوں میں فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ یہ کم مخصوص ہوتی ہیں۔ ہم نے دیکھا ہے کہ شخصیں کے اس فقدان کی وجہ سے دودھ پلانے والے حیوانات کا بچہ نسبتاً بے بس رہ جاتا ہے۔ لیکن بچنے کا زمانہ اس نقصان کی تلافی کرتا ہے۔ اس زمانہ میں والدین اس کو کھلاتے پلاتے ہیں اس کی حفاظت کرتے ہیں اور ایک حد تک اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اس عرصہ میں اس کی عقل ترقی کرتی جاتی ہے اور وہ ”نیاک دہ“ کا علم حاصل کر لیتا ہے یا کم از کم مضر اور خطرناک چیزوں اور مفید چیزوں میں تمیز کرنا سیکھ جاتا ہے +

## عادت کو بطور توجہی اصول کے استعمال کرنے میں مبالغہ کیا جانا ہی

اب ہم کو زیادہ قریب سے عقلی کردار کے نشوونما پر نگاہ کرنی ہے۔ اس سلسلہ میں ہم کو سب سے پہلے تشکیل عادات پر بحث کرنا ہے۔ عام طور پر لفظ ”عادت“

کا استعمال بہت مست ہے۔ چنانچہ صرف حرکات ہی کی نہیں بلکہ حسیت اور فکر کی بھی عادات فرض کی جاتی ہیں۔ جہاں کہیں ہم کسی عقلاً منضبط فعل کا اعادہ دیکھتے ہیں، ہم اس رد عمل کو عادی کہنے اور اس کو عادت کی طرف منسوب کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں +

بعض مصنفین تو اس لفظ کے اس سے بھی زیادہ وسیع معنی لیتے ہیں اگرچہ جو کچھ معنی بھی یہ لیتے ہیں، وہ زیادہ معین ہوتے ہیں۔ تلامذہ نفسیات کے زمانہ عروج سے ایک قوی اور روز افزوں میلان یہ رہا ہے کہ ہر اس کردار کی توجیہ اُمول عادت سے کی جائے جو فردی تجربہ کے زیر اثر اصلاح و ترمیم یا تطابق کو ظاہر کرتا ہے۔ زمانہ حال کی ”کرداریت“ معہ اپنے اضطرابات و مشروط اضطرابات اس میلان کی آخری کڑی ہے، اس وجہ سے کہ مشروط اضطرابات عادت کے ہم معنی ہے۔ اس مسلک کا منشا یہ ہے کہ فطرت انسانی کے اعلیٰ ترین مظاہر کی توجیہ بھی عادت کی بنا پر کی جائے۔ اس مسلک کے ماہرین نفسیات کے ہاں ”عادت“ اتنی اصطلاح نہیں جس سے اکتسابی رد اعمال کے مشابہ حالات میں اعادہ کا واقعہ بیان کیا جاسکے۔ برخلاف اس کے اس سے ایک بہت دور رس قیاس مدلول ہوتا ہے۔ یہ قیاس میکانکی ہے اور اس کے مطابق عقل کی تمام ترقی اور علم کا تمام اکتساب محض تشکیلی عادات کا ہم معنی ہے۔ پھر خود یہ عادت عصبی ساختیں ہیں اور ان کی تشکیلی ان ساختوں کی میکانکی نمبر ہے +

جس نسیم کے مطابق عقل حسیت اور ارادہ کی تمام زندگی عادات کی میکانکی تشکیل، فعلیت کی صورت میں تحول کی جاتی ہے، وہ مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کی جاسکتی ہے۔ نظام عصبی میں خلیقہ منظم حرکی مشینوں کی ایک کثیر تعداد ہے۔ یہ سب کی سب حرکی عصبیائیوں پر مشتمل ہوتی ہیں جو سب باہم مل کر ایک ایسا نظام بناتے ہیں کہ جب یہ کسی طرح پہنچ کیا جاتا ہے تو عصبی توانائی کی رد اس سے خارج ہو کر ان محور کیوں کے راستے سے عضلات تک پہنچتی ہے جو اس نظام کو ان سے

Neurones

Axons

ملاتے ہیں۔ ہر حرکی مشین ایک 'یازائد' نقاط پر ایک 'یازائد' آلات جس سے اس طرح ملی ہوئی ہے کہ جب احساسی نقطہ پہنچ جاتا ہے تو اس میں پیدا ہونے والی عصبی روح حرکی مشین میں داخل ہو جاتی ہے اور اس طرح ایک حرکت و اضطراب کا باعث ہوتی ہے۔ (میں نے اُس "شعور" کا تذکرہ دیدہ و دانستہ نہیں کیا جو میکا کمیت کے ایک مسلک کے مطابق تو عصبی روح کا لازمہ ہوتا ہے یا اس کے "متوازی چلتا ہے" اور دوسرے مسلک کے نزدیک نہ اس کا لازمہ ہے نہ اس کے "متوازی چلتا ہے"۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام مسلک اس بات پر متفق ہیں کہ "شعور کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں"۔ یہ حرکات سادہ ہوتی ہیں یا کم و بیش پیچیدہ اور ملتف۔ اس کا انحصار ان عضلات کی تعداد پر ہے جس سے حرکی مشین ملی ہوئی ہے۔ اگر مناسب احساسی حیجرات کے اجتماع (یا تقاب) کی وجہ سے اس قسم کی دو یا تین مشینوں میں بیک وقت (یا یکے بعد دیگرے) فعلیت پیدا ہوتی ہے تو وہ نظام عصبی کے کم مزاحمت والے راستوں کی بدولت اس طرح ملی جاتی ہیں کہ بعد میں وہ بیک وقت 'ایکے بعد دیگرے' عمل کرنے کی طرف مائل ہوتی ہیں اور اس اجتماع یا تقاب کے ہر اعادے سے ان کا یہ رابطہ قوی تر ہو جاتا ہے۔ یہی ارتباط تشکیل عادات کا ہم معنی ہے۔ مرتبط حرکی مشینوں کا نام عادت ہے اور ان مرتبط مشینوں کا میکا کمی عمل عادی افضل ہے۔ اس سکیم میں وقت یہ نہیں کہ یہ کلیتہً غلط ہے بلکہ یہ کہ اس میں اتنی صداقت ہے کہ اکثر اہلین نے یقین کر لیا ہے کہ عقلی کردار کی توجیہ کے لئے صرف یہی اصول کافی ہے۔ میں یہاں اس کی وقتوں پر بحث نہ کروں گا۔ ان میں سے بعض کو میں گزشتہ صفحات میں بیان کر چکا ہوں۔ لیکن بہر کیف میں اس سکیم کی قیاسی ماہیت پر زور دے بغیر نہیں رہ سکتا۔ تشکیل عادات کے متعلق ہمارے پاس انتہا درجہ کے غیر یقینی قیاسات ہیں اور بس۔

حلقہ۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کو اکثر مصنفین نے نظر انداز کر دیا ہے کہ عصبی بلاترعات و عادات کی تشکیل اب بھی ایک بہت مبہم مسئلہ ہے۔ میرے نزدیک اس مسئلہ کو حل کرنے کی سب سے زیادہ قابل قبول کوشش وہ ہے جو میں اپنے ایک رسالہ موسومہ "The Primer of Physiological Psychology" میں قانون تجاذب عصبی بیجان کے زیر عنوان کی ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

## عادات جسم اور عادات ذہن

میرا خیال ہے کہ عادت کے اس مشکل مسئلہ پر بحث کرنے کے لئے بہتر ہوگا کہ ہم عادات جسم اور عادات ذہن کی قدیم تفریق کو باقی رکھیں۔ وسیع ترین معنوں میں "جسمانی عادات" کی اصطلاح استعمال کے زیر اثر ہر قسم کے جسمانی تطابق کو حاوی ہے، مثلاً وہ تطابقات جو ایک نئی آب و ہوا یا غیر معمولی طور پر زیادہ یا کم "عقلی فعالیت" اور کسی عضوے میں قائم ہوتے ہیں۔ ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عصبی عادت کی تشکیل ایک عام قابلیت کی خاص مثال ہے۔ ہماری مراد اس قابلیت سے ہے جو عضویوں اور آلات میں عوارض حالات سے (مختلف درجوں میں) مطابقت پیدا کرنے کی ہوتی ہے، اور جو بالضرورت عصبی اجزاء و عناصر پر موقوف نہیں ہوتی۔ لیکن ہم اپنی بحث کو صرف نظام عصبی کی عادات تک محدود رکھیں گے، کہ یہی کردار کے مطالعہ کے لئے سب سے زیادہ اہم ہیں۔

اس میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے کہ انسان عصبی قسم کی جسمانی عادات قائم کرتا ہے۔ ہم مشتق یعنی ارادی کوشش کے اعادے سے اپنی سادہ حرکات کو نئے مجموعہ کی صورت میں مجتمع کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ رفتہ رفتہ یہ مجموعہ زیادہ آسانی اور کم کوشش سے پیدا کیا جاسکتا ہے، یہاں تک کہ یہ ان مطالعات انانوی طور پر قسری ہو جاتا ہے۔ اب اس کو پیدا کرنے کے لئے سوائے ارادہ یا خواہش کے اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس طرح حاصل کئے ہوئے نئے مجموعہ حرکات میں سے اکثر تو خاص خاص اغراض کے ماتحت ہوتے ہیں اور ان سے ہم کو ان اغراض کے پورا کرنے میں مدد ملتی ہے۔ اسی وجہ سے ان کو ہم ہماری حرکات کہتے ہیں اور ہمارے وغیرہ کے اکتساب کا ذکر کرتے ہیں۔ اب اس میں اظہار نہیں کہ ایک ہماری حرکت کے اکتساب (یا حرکات کے ثانوی طور پر قسری اجتماع) میں ہم اپنے نظام عصبی میں ایک نئی حرکی مشین قائم کرتے ہیں جو ان حرکی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) خود یہ قانون میرے قیاس امتناع بالسیلان پر مبنی ہے (مصنف)

مشینوں کے مشابہ ہوتی ہے جو ہم میں خلقت پائی جاتی ہیں۔ لیکن یہ عمل صرف سابقاً موجود مشینوں کو جوڑنے ہی کا نہیں اس میں خلقی مشینوں کو سادہ تر حصوں میں توڑنا بھی پڑتا ہے۔ توڑنے کا عمل جوڑنے کے عمل سے بھی زیادہ عمیق الفہم ہے۔ لیکن یہ فرض کر لینے کے بعد کہ نئی حرکی مشین قائم ہو جاتی ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ کردار میں اس کا رتبہ اور ولیفہ کیا ہے؟

جو لوگ کہ جبلتوں کو نظام عصبی کی محض حرکی مشینوں کے ہم معنی سمجھتے ہیں ان کا دعویٰ ہے کہ فردی طور پر اکساب کی ہوئی مشین یا عادت جو ہر بالکل ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ خلقت منظم مشین اور اسی خلقت منظم مشین کو وہ جبلت کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان میں سے بعض عادات کو جبلتیں اور جبلتوں کو خلقی یا قومی عادات کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک جبلت اور عادت کا فرق صرف تاریخی یا تخلیقی ہے۔ پھر یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ جبلتیں فعل کی ترغیب دلاتی ہیں وہ دعویٰ یا فرض کرتے ہیں کہ عادات میں بھی یہی ہیجانی قوت ہوتی ہے۔ ان میں بھی یہ قابلیت ہوتی ہے کہ ہم میں فعل کی ترغیب پیدا کریں اور جدوجہد یا فعالیت کو باقی رکھیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ولیم جمیس نے یہی راستہ اختیار کیا تھا اور دعویٰ کیا تھا کہ جبلتیں بالضرورت ناپائیدار ہوتی ہیں اور یہ کہ ان کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ عادات قائم کر دیں چنانچہ بالغ عمر حیوانات میں عادات جبلتوں کی بیخ کنی کرتی ہیں۔ اس عقیدہ کی واضح ترین اور سب سے زیادہ بری عن التناقض شرح پر ویسروڈ ورتھ نے کی ہے۔ اس نے شخصیت کا آسان سلفظ جبلت کی ہیجانی توانائی کے لئے استعمال کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ جس طرح پر جبلت شخصیت کرتی ہے یا شخصیت رکھتی ہے یا شخصیت ہے اسی طرح اور

علم یہ طرز عمل پر ویسروڈ ورتھ مرحوم اور ہاروٹ سپنسر کا تھا (مصنف)

علم دیکھو اس کی کتاب Dynamic Psychology میں نے پر ویسروڈ ورتھ کے اس عقیدہ پر

ذرا تفصیلی تنقید ایک مضمون ”Motives in the Light of Recent Discussion“

میں کی ہے۔ دیکھو رسالہ مائنڈ بائیس ۱۹۲۰ء

”Drive“  
(مصنف)

ان ہی معنوں میں 'حرکی عادت' بھی تھنیش کرتی ہے، یا ہے۔ اس عقیدے کو میں تسلیم نہیں کر سکتا۔ لیکن تاہم یہ بغور معائنہ کا محتاج ہے کیونکہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تائید میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے +

سب سے پہلے تو ہمیں اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ ثانوی طور پر قسری یا ہمارتی حرکات، جن سے مراد حرکی عادات ہے، تقریباً صرف انسان کے لئے مخصوص ہیں۔ چند ہی حیوانات، جیسے مٹیس گے، جو ان حرکات کے سوا کسی اور حرکت کا اکتساب کر سکتے، جن کے لئے نوع کی خلقی ترکیب میں سامان موجود ہے۔ حرکی عادات کا اکتساب صرف عقل مند ترین حیوانات کرتے ہیں، اور وہ بھی انسان کی رہنمائی اور روک تھام سے مثلاً اس حالت میں جب کتے کو پھیلی ٹانگوں پر کھڑا ہو کر چلنا سکھایا جاتا ہے، یا بچہ کو بائیکل چلانا۔ ان تمام صورتوں میں نئی حرکات (یا عضلی فعل کے اکتسابی مجموعات) لمبی (یا خلقتہ منتظم) حرکات سے بہت کچھ قریب کا تعلق رکھتی ہیں اور ان میں باز تالیف بھی نہیں ہوتی۔ سرکس میں حیوانات کی جن حرکات پر ہم کو تعجب ہوتا ہے، وہ ان حرکی عادات کی صیر آزماتریت کا نتیجہ ہوتی ہیں جو ان میں خلقتہ یا طبعاً بہت ترقی یافتہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ اوہ بلاؤ نہایت حیرت انگیز طریقہ سے گیندیں پکڑتا ہے اور ان کو متوازن کرتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان جانوروں کو مچھلیاں پکڑ کے لئے آنکھ کی رہنمائی میں سر کے نہایت نازک توازن اور اس کی نہایت نازک حرکت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب ہم کو ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جن میں یہ حیوانات اس قسم کے کسی کرتب کا ایک دفعہ اکتساب کر کے ان کو از خود بار بار دہرایا کرتے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عادت ایک دفعہ قائم ہو کر "تھنیش" بن جاتی ہے۔ لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ ان حیوانات کے سکھانے میں، کھانے کی جبلت کا بہت زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ پہلے اس جانور کو ہلکا رکھا جاتا ہے، اور جب وہ کرتب کر کے دکھاتا ہے، تو انعام میں اس کو کچھ کھانے کے لئے دیا جاتا ہے۔ اب اگر ایک کتا جو اسی طریقہ سے سکھایا گیا ہے، از خود بار بار اپنی پھیلی ٹانگوں پر کھڑا ہو کر چل کر دکھاتا ہے، تو اس سے ہم

نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس کی یہ تمام تکلیف ”پیٹ کی خاطر ہے۔ دوسرے الفاظ یہ کہ کتابی عادت کی ”تحتیث“ اس کی تحریک نہیں کرتی بلکہ یہ تحریک کھانے کی جبلت کے پہچان کی طرف سے ہوتی ہے جو اب اس نئی اکتساب کی ہونی مشین کے ذریعہ کام کرتا ہے، بعینہ اس طرح جس طرح کہ یہ اور بہت سی غلطی حرکی مشینوں کے ذریعہ عل اور ان کی ”تحتیث“ کر سکتا اور کرتا ہے۔

اس مثال سے جبلت اور عام حرکی عادت کے تعلق کی بھی توضیح ہوتی ہے۔ خود اپنی کسی حرکی عادت پر غور کرو مثلاً وہ عادت جس سے تم بارہ نویم بجائے اٹھائپ رائٹر پر کام کرنے لگنا یا باندھنے وغیرہ پر اس طرح قادر ہو جاتے ہو کہ تم کو بالکل کوشش نہیں کرنی پڑتی۔ یہ تمام کام تم اس حالت میں بھی کر سکتے ہو جب تم چڑھ رہے ہو یا کسی اور چیز پر غور و فوض کر رہے ہو۔ کیا اس قسم کی عادت کسی قدر مکمل کیوں نہ ہو اور اس کا کتنی ہی بار عادہ کیوں نہ کیا جائے بذات خود تحتیث بن سکتی ہے؟ کیا اس سے کسی کام کا ایسا محرک یا پہچان پیدا ہوتا ہے جو ناقابل ضبط ہو؟ کیا یہ کسی اشتہا کی باعث یا اس کو باقی رکھنے والی ہوتی ہے؟ کیا یہ بذات خود کسی قصدی فعلیت کا سرچشمہ ہے؟ ان تمام سوالوں کا جواب ظاہر ہے کہ نفی میں ہے۔ ایک عادی فعل مقصدی صرف اس وقت بنتا ہے جب یہ کسی ایسی غرض کے ماتحت صادر ہو جو عاقلہ میں کی اصلیت سے اس کو کوئی تعلق نہیں۔ ہم اس قسم کے ثانوی طور پر قسری یا بھارتی افعال کو خود ان افعال کی خاطر نہیں کرتے۔ ان کا سہ دور ہمیشہ کسی غرض یا کسی غایت کے لئے اور کسی محرک کی وجہ سے ہوتا ہے۔ تمام غلطی حرکی مشینوں کی طرح عادات بھی محض آلات ہیں جو ہمارے مقاصد میں مہم ہوتے ہیں لیکن ان کو معین نہیں کرتے۔ خود مجھ میں سب سے پہلی عادت غالباً حروف تہجی کی تکرار ہے۔ جب سے مجھے اس کی عادت



پڑی ہے اس وقت میں نے اس کو ہزاروں دفعہ ہوا دھرایا ہوگا اور جب میں  
دکستری میں کوئی لفظ دیکھنے لگتا ہوں تو میں اپنی اس عادت پر اعتماد کرتا  
ہوں۔ بعض اوقات مجھے الف سے شروع کر کے تمام حروف دہرانے  
پڑتے ہیں۔ لیکن کیا کوئی شے یا موقعہ ایسا ہے جو مجھ میں ان کے دہرانے  
کا ویسا ہی ہیجان پیدا کرے جیسا کہ غنہ میں مارنے کا ہونہیت؟ ہرگز نہیں یاد  
میں کوئی قوت تحریک نہیں ہوتی۔ یہ بذات خود ”تختیشت“ نہیں۔ یہ  
محض ایک مشین ہے، اور ان تحریکی ہیجانات کی غلام ہے جو جہلتوں کی  
طرف آتے ہیں۔

تم کہہ سکتے ہو کہ بعض صورتوں میں علوم ایسا ہوتا ہے کہ عادی فعل خود  
اس فعل کی خاطر صادر ہو رہا ہے، مثلاً اس وقت جب ہم اس کی تکرار صرف اس لئے  
کرتے ہیں کہ ہم اس میں کمال ہیں۔ لیکن یہاں ہماری غایت یا تو اپنی ہمارت  
کا اظہار ہے یا یہ اطمینان کہ یہ قیمتی آلفی الواقع ہمارے پاس موجود ہے یا یہ  
کہ اس کو اسی کمال کی حالت میں باقی رکھا جائے تاکہ ہم کسی آئندہ موقعہ  
پر اس کا اظہار یا کسی اور طرح اس کو استعمال کر سکیں۔ ہماری حالت بعینہ اس  
شتر کہنہ شخص کی سی ہوتی ہے جو اپنا پڑا نابل لینے کے لئے ہر روز اپنی تلوار  
تیز کر لیتا ہے یا اس خود پسند عورت کی سی جو علیحدہ جا کر اپنے بے کپڑے  
پہن پہن کر دیکھتی ہے۔ حرکت عادت صحن ایک آلہ ہے جو مختلف مقصدی ہیجان  
کی خدمت کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ بعض حرکات مثلاً مونچھوں کو  
مروڑتے رہنا یا گھڑی کی زنجیر سے کھینچتے رہنا اس قانون کے مستثنیات  
معلوم ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسی عادات غایات کی طرف ہیجانات  
کی جزئی اور غیر موجہ مظاہر کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں اور ان کو اس  
چیز سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جو ان سے پیدا ہونے والی ہے۔ سوچنے  
کی حالت میں سر کھانے یا لکھتے وقت زبان کو توڑنے مروڑنے کی عادت  
ہی پر غور کرو۔ شروع شروع میں تو یہ عادات اس بے نیکی اور کم عقل  
منتشر فعلیت کا نتیجہ ہوتی ہیں جو اس وقت صادر ہوتی ہے جب کوئی

ہیجان فوراً اپنی غایت کو نہیں پہنچ سکتا۔ تکرار کی وجہ سے یہ اس  
 ہیجان یعنی اس قسم کی غایت کے لئے جدوجہد کے کئی منظر کا جزو بن جاتی  
 ہے۔ اس طرح ہو سکتا ہے کہ سرکھانا یا پٹنل چبانا کسی مسئلہ کو حل کرنے  
 کی کوشش کے منظر کا عادی جزو بن جائے۔ اسی طرح یہ ممکن ہے کہ شیر دانی  
 کی جیبوں میں ہاتھ ڈالنا آرام سے کھڑے ہونے کو نافذ کرنے کی کوشش کا حصہ  
 بن جائے بعض اوقات ہماری یہ عادات ناقابل ضبط ہو جاتی ہیں۔ ان ناقابل ضبط  
 عادات کا جو مطالعہ زمانہ حال میں ہوا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر  
 مثالوں میں یہ ایک ایسے ہیجان کا جزئی اور اکثر علامتی منظر بن جاتی ہیں  
 جو ناقابل ضبط ہے، کیونکہ یہ ایک دے ہوئے یا سفری نظام کا حصہ ہے  
 اور یہ کہ جب یہ دباؤ اٹھ جاتا ہے یا افتراق حل ہو جاتا ہے تو یہ ناقابل  
 ضبط عادات بھی ختم ہو جاتی ہیں۔ لہذا ان سقیم عادات سے اس اصول  
 کی توضیح ہوتی ہے جس سے ادھر ان چھوٹی چھوٹی غیر محسوس عادات کی توجیہ  
 میں استہدک کیا گیا ہے جو طبعی حدود سے متجاوز نہیں ہوتیں۔

لہذا معلوم یہ ہوتا ہے کہ حرکات کا اکتساب اور استعمال ہمیشہ کسی غایت کے  
 مد نظر اور کسی غرض کی خاطر ہوتا ہے۔ یہ بذات خود کسی مقصد یا قوت تحریک یا تحثیث  
 کا سرچشمہ نہیں۔

## ہیجانات کا ملاپ نئی اشیاء کے ساتھ

حیوانات ویسے تو بہت کم حرکی عادات کا اکتساب کرتے ہیں لیکن تجربہ کے  
 ذریعے وہ ایسی عادات اکثر قائم کر لیتے ہیں جن کو جسمانی و ذہنی عادات کی قدیم تفریق  
 کی بنا پر ذہنی عادات کہنا چاہئے۔ اس کی ایک بہت ہی معمولی مثال پر غور کرو۔

۱۔ بے لگی حرکات کی زیادتی تمام سلسلہ حیات میں طریق سعی و خطا کی مخصوص خصوصیت ہے (مصنف)  
 ۲۔ دیکھو حصہ دوم کتاب ہذا (مصنف)

اود بلاؤ اگر کسی درخت کو گرانے کی ٹھان لیتا ہے تو وہ اس پر تھوڑے تھوڑے عرصہ کے بعد کام کرتا ہے اور درخت کی حیثیت کے مطابق دس یا زائد راتوں میں اس کو گرا پھینکتا ہے، اور بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس کام میں وہ اوروں سے مدد نہیں لیتا۔ اکثر مثالوں میں دیکھا یہ گیا ہے کہ اگر اود بلاؤ کے اس کام میں ایک تیز روشنی ڈال کر خلل اندازی کی جائے تو وہ پھر اس کام کو ہاتھ نہیں لگاتا اور اس کو ادھوڑا ہی چھوڑ دیتا ہے۔ یہاں ہم کچھ وثوق کے ساتھ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اندھیرے میں اس تیز روشنی کی وجہ سے اود بلاؤ میں پرج نکلنے کی جبلت کا قویٰ پیج ہوا اور یہ کہ بعد میں جب کبھی وہ اسی درخت کے پاس آتا ہے تو درخت (اور شاید اس کے قریبی ماحول) کا ادراک اس میں وہی مہیاں دوبارہ پیدا کرتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس کا تجربہ کیا ہوتا ہے لیکن ہم لامبالغہ یہ فرض کر سکتے ہیں کہ درخت کے قریب سے اس کے فرار کے ساتھ خوف بھی اٹھتا اور یہ کہ جب وہ بعد میں پھر اس درخت کے قریب آتا ہے تو اسی قسم کی کوئی جذبی تحریک دوبارہ پیدا ہوتی ہے۔ اس مثال میں اس درخت نے اود بلاؤ کو اپنی طرف کھینچا اور اس میں اس کو گرانے کی جلی فعلیت پیدا کی۔ اب بعد میں یہی درخت اس میں نفرت یعنی بھاگنے اور بچنے کا میلان پیدا کرتا ہے۔ درخت کے غفلت سے اس نے رد عمل کو میکائیکل انفطار مشروط کہتی ہے حقیقت میں یہ متغیر رد عمل اود بلاؤ کی ذہنی ساخت میں ایک پائیدار تغیر پر دلالت کرتا ہے۔ یہ تغیر بھاگنے، نفرت کرنے یا احتراز کرنے کے میلان اور اس اور اس کی میلان کے ربط پر مشتمل ہے جس کی وجہ سے اس خاص درخت کی شناخت کی جاتی ہے +

کچھ ایسی ہی مثال اس پلے کی ہے جو نہایت دوستانہ طریقے سے ایک چنی لڑکے کی طرف براہمتا ہے لیکن یہ لڑکا اس سے بدسلوکی کرتا ہے اور اس بدسلوکی کی وجہ سے یہ وہ دہشت زدہ ہو کر بھاگ جاتا ہے۔ اس کے بعد احتمال اس بات کا ہے کہ وہ بلا ہمیشہ اس بچے یا شاید ہر بچے سے احتراز کرے گا اور اس کو یا اس کے مشابہ ہر چیز کو دیکھ کر بھاگ جائے گا اور خوف کی علامات ظاہر کرے گا۔ اس تجربہ کی نگرار تھی یہ اکتسابی میلان مستقل ہو جاتا ہے۔ لیکن نگرار نہ ہونے کی صورت میں جو اثر کہتے کی ذہنی ساخت پر ہوا تھا وہ محو ہو جاتا ہے یہاں تک کہ بعد میں

اس کا نام تک باقی نہیں رہتا۔ جانوروں کو سدھانے والے اکثر اسی اصول پر جانوروں کو سدھاتے ہیں اور شکل سے کوئی ہی ایسا ہوگا جو اس سے کلیتہً بے نیاز ہو۔ خود اپنے گھروں میں ہم دیکھتے ہیں کہ کتوں کے سدھانے میں یہی اصول کام کرتا ہے۔ اس کا مالک بہت تکلیف برداشت کرتا ہے اس کو تنگ کرتا ہے، انعام دیتا ہے، کھڑکتا ہے، چابک کا استعمال کرتا ہے اور اس کو اکثر دکھاتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ کتے کو قابو نہیں کر سکتا۔ کتابراہ اس کی حکم عدولی کئے جاتا ہے اور اگر اس کی دیکھی کسی اور چیز کے ساتھ وابستہ ہے، یعنی اگر اس کی کوئی جلیت شدت کے ساتھ پہنچ جاتی ہے تو وہ اپنے مالک کی پرواہ تک نہیں کرتا۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ کوئی اور شخص اس کو بہت تھوڑی سی محنت کے بعد ہی راہ راست پر لے آئے۔ یہ کامیابی اس کو اس طرح ہوتی ہے کہ وہ ایک یا زائد مرتبہ اس کو بہت سخت سزا دیتا ہے۔ وہ چابک کا استعمال اس طرح کرتا ہے کہ کتے میں خوف پیدا ہو جائے۔ قصہ اصل میں یہ تھا کہ مالک کا دل اس قدر سخت نہ تھا کہ اس کو اتنی سزا دیتا۔ پھر جس کتے کو سزا دی گئی ہے وہ نہ صرف سزا دینے والے بلکہ چابک سے بھی ڈرنے لگتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ چابک کی شکل یا آواز ہی سے خوف پیدا ہو جاتا ہے۔

اصلی دودھ پلانے والے جانوروں میں اس قسم کا تعظم بہت اہمیت رکھتا ہے۔

۷۔ خوف کے اثرات میں ضابطہ پہنچ و جواب کی غیر موزونیت کی ایک سادہ ترین مثال ملتی ہے۔ ایک مچھ جو محض ایک اضطراری جواب پیدا کرتا ہے کوئی ایسا قابل ادراک اثر نہیں چھوڑتا جو جسمانی حرکت کے بعد بھی باقی رہے۔ لیکن اگر مچھ، یہ کسی قدر قلیل المدت کیوں نہ ہو، نہایت شدت کے ساتھ خوف پیدا کرے تو احتمال اس بات کا ہے کہ حیوان کا کردار بہت زیادہ اور کم و بیش مستقل طور پر متغیر ہو جائے گا۔ کچھ منٹوں یا شاید گھنٹوں تک دیگر اقسام کے جوابات ویسے نہیں رہتے جیسے کہ ایسے وقت ہوتے جب ان سے قبل خوف پیدا کرنے والا ارتسام واقع نہ ہوا ہو تا۔ پھر جب یہ حیوان کسی ایسی جگہ آتا ہے جو اس جگہ کے متناہ ہے جہاں خوف پیدا ہوا تھا تو یہ غیر مشتبہ طور پر خوف کے اثرات ظاہر کرتا ہے اور بہت عرصہ گزر جانے کے بعد بھی یہ اثرات ویسے کے ویسے ہی باقی رہتے ہیں (مصنف)

اسی تعلیم میں ان کی عقل کا زیادہ تر انکشاف ہوتا ہے۔ بچپن میں وہ اسی قسم کے تعلیم میں زیادہ تر مصروف رہتے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ افراد اشیا اور اصناف اشیا میں امتیاز کرنا اور ان کے مطابق مناسب حرکات کرنا سیکھتے ہیں۔ جن لوگوں نے کہ حیوانات کے لئے بچپن کے زمانے کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے اور اس زمانہ کو زمانہ تعلیم مانا ہے ان میں سے بعض نے جسمانی جہارت میں ممکن اصلاح و ترمیم پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ ایک حد تک یہ بھی ہوتی ہے اگرچہ خلقی حرکی مشینوں میں اصلاح و ترمیم کی وسعت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ عقلی بافت کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ بغیر مشق و کسرت کے ترقی نہیں پاتی، نہ اس میں اس کے بغیر کوئی نشو و نما ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہم کوئی خالص اختیار نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر بلوغت سے قبل تمام جسمانی حرکات کو روک دینے کا اختیار ممکن ہوتا تو میرا خیال ہے کہ ثابت ہوتا کہ اکثر حیوانات میں نفاست و نزاکت حرکات اصلاح بالمشق کا نتیجہ نہیں ہوتی۔

یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ ایک یا زائد مواقع پر خوف پیدا کئے بغیر کئے کی تربیت کہاں تک ممکن ہے۔ خود میرا تجربہ تو یہ ہے کہ یہ قطعاً ممکن نہیں۔ تاہم مجھے یقین ہے کہ خوف پیدا کرنے کے مواقع جس قدر کم ممکن ہوں ہونے چاہئیں۔ اگر تم چاہتے ہو کہ تمہارا کتا تمہارا جان نثار دوست بھی ہو اور فرمانبردار غلام بھی تو تم کو چاہیے کہ جہاں تک ہو سکے جلدت فرمانبرداری پر اعتماد کرو اور جلدت خوف سے تا بہ حد امکان اجتناب کرو۔ اکثر کتوں اور خصوصاً وہ جنہیں کس میں استعمال کیا جاتا ہے کو سدھانے میں مالک اپنا رعب زیادہ تر خوف پیدا کر کے قائم کرتا اور باقی رکھتا ہے۔ اس کا ثبوت اس واقع و حالت سے ملتا ہے جو اس کتے کی اپنے مالک کے سامنے ہوتی ہے۔ لیکن مجھے اس میں بہت شبہ ہے کہ صرف اور محض خوف کی طرف مراعہ کرنے سے ہم اپنے کتے کو ایک مفید اور کارآمد دوست بنا سکتے ہیں۔ اگر اپنے کتے کو سدھانے میں تم چاہک بہت زور سے مارو اور صرف خوف

کی طرف مراعہ کرو، تو تم کو معلوم ہو گا کہ تم اس کو مختلف کاموں کے کرنے سے روک تو سکتے ہو، لیکن اس میں کوئی ایجابی یا فعلی تقاضا نہ پیدا نہیں کر سکتے۔ جب تم اپنا جاکب ہلاؤ گے، تو بجائے اس کے کہ تمہارا کتا تمہارا حکم مانے، بھاگ جائے گا اور تم غصہ میں بیچ و تاب کھاتے رہ جاؤ گے۔ اس کا علاج سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ تم ان دونوں جبلتوں کی طرف مراعہ کرنے کے وسائل کے استعمال میں احتیاط سے کام لو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خوف کا ہیجان امتناعی اور انسدادی ہوتا ہے، لیکن اصلاح پذیر فرما برداری کا نتیجہ ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ میرے اس قول کی تائید جانور سدھانے والوں کے تجربات سے ہوتی ہے۔ غولی انواع کا ہر حیوان دوست اور مابعدار بنایا جاسکتا ہے، صرف اس وجہ سے کہ اس میں جبلت فرما برداری موجود ہوتی ہے، اور اگر ہم صحیح وسائل اختیار کریں، تو اس جبلت کو پیچھے بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن خلوت پسند درندوں کا حال اس سے مختلف ہے۔ انڈس و کلیسی اور شیر کا قصہ محض قصہ ہے۔ اپنے سدھانے والے کی موجودگی میں شیر بڑے شیراچیتے کے کردار میں غصے اور خوف کے ہیجانوں میں مستقل تنازع و اتحاد ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ حیوانات جبلیت فرما برداری سے بالکل محروم ہوتے ہیں، لہذا انہیں دوست نہیں بنایا جاسکتا۔ ان کو مختلف جبلتوں میں سے روکا تو جاسکتا ہے، اور خوف کی مدد سے یہ بھی کیا جاسکتا ہے کہ ان کو ایک مقام سے دوسرے پر کھینچا جائے۔ لیکن سب سے زیادہ مشاق اور جبری سدھانے والا بھی اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتا۔ اس کے برخلاف تمام غولی حیوانات میں جبلت فرما برداری کسی نہ کسی درجہ میں ضرور موجود ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ اصلاح پذیر ہوتے ہیں، اور ان کو اس حد تک سدھایا اور سکھایا جاسکتا ہے، جو ان کی عقل قائم کرتی ہے۔ اس لحاظ سے بلی اور کتے کا فرق بہت عجیب و غریب اور سبق آموز ہے۔ بلی اپنے گھر کے ساتھ وابستہ

ہوتی ہے اور کتا اپنے مالک کے ساتھ۔ جی اس طرح سدھائی جاسکتی ہے کہ وہ اپنی غایات، خصوصاً خوراک کے حصول کے لئے کچھ کرتب کرے، لیکن یہ اصلی اور پورے معنوں میں اصلاح پذیر اور فرمانبردار نہیں بتائی جاسکتی۔ اگر تم اس کو بلا دگے تو وہ چلی آئے گی، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کے پاس کوئی اور بہتر کام کرنے کو نہ ہو، یا بھوک ہو، اور تمہارے ہاتھ سے کھانے کی مادی ہو۔ لیکن ایک اچھی طرح سدھایا ہوا کتا تمہارے بلائے پر فوراً اچلا آتا ہے، خواہ وہ اس سے قبل کسی کام میں مشغول ہی ہو۔

میں نے اس اولیٰ اصول پر اتنی مفصل بحث اس لئے کی ہے کہ بچوں کی تربیت میں بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ کیا ان میں بھی خوف کی طرف مراعہ کرنا ضروری ہے؟ اگر ضروری ہے تو کس حد تک؟ ایک زمانہ تھا جب بچوں کی تربیت میں خوف بہت اہمیت رکھتا تھا۔ یہ خوف کبھی تو پاک کا ہوتا تھا، اور کبھی دوزخ کی آگ کا۔ میرا عقیدہ ہے کہ بعض بگڑی ہوئی طبیعتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں رعب پیدا کرنے اور جن کی تہذیب و تادیب کے شروع کرنے کے لئے خوف کی طرف مراعہ ضروری ہوتا ہے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ عام اور طبعی بچوں میں والدین اور اساتذہ کا فرض یہ ہے کہ وہ ان کو خوف کے تمام مواقع سے محفوظ رکھیں۔ ابتدائی انسان کو باقی رکھنے کے لئے تو خوف بہت ضروری تھا، لہذا ضرورت اس بات کی تھی کہ یہ جیلت بہت ذکی الحس، اور اس کا ہیمان بہت قوی ہو۔ اس کے بغیر وہ بہت سے خطروں سے محفوظ رہ سکتا تھا۔ لیکن تہذیب و تمدن کی روشنی میں اس کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اب یہ جیلت بالکل بے کار ہے، بلکہ اس کی وجہ سے ہماری زندگی تباہ ہو رہی ہے، اور یہ بہت سی برائیوں کا سرچشمہ ہے۔

ایک جلی ہیمان کے ایک شے کے ساتھ ملنے کی جو مثالیں ہم نے اوپر بیان کی ہیں، ان میں ہم نے پنج نکلنے کی جیلت کے ہیمان کا انتخاب کیا ہے۔ لیکن باقی کے جلی مدہجانات بھی اسی طرح منضبط ہو سکتے ہیں یا ل سکتے ہیں۔ جس طرح کتا ان اشیا

کے ڈر سے رد عمل کرنا سیکھ جاتا ہے جن کی وجہ سے اس میں پہلے کسی وقت خوف پیدا ہوا تھا اسی طرح وہ ان اشخاص کو دیکھ یا ان کی آواز سن کر غصہ سے رد عمل کرنا سیکھ سکتا ہے جنہوں نے پہلے کسی وقت اس کے منہ میں سے ہڈی چھین کر اس کو ستایا تھا۔ پھر وہ اس خوراک کی تلاش سیکھ سکتا ہے جس کی طرف سے وہ طبعاً اعتنا تھا اور ان خوراکوں سے احتراز کرنا سیکھ سکتا ہے جن کی وجہ سے اس میں تلاش خوراک کا ہیجان پیدا ہوا تھا لیکن جو بعد میں نامرغوب ثابت ہوئیں۔ یا اکثر حیوانی مائیں ان بچوں کی نگہداشت اور حفاظت کرتی ہیں جو کسی اور نوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اس قسم کی ذہنی یادداشت کی تشکیل اکثر حیوانات کر لیتے ہیں اور یہی سب سے بڑا نمونہ ہے اس علم یا شعور بالتحریک کا جو ان میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں نہ تو توانائی کے نئے سرچشمہ شامل ہیں نہ نئے محرکات عمل۔ اس میں درحقیقت ہوتا ہے کہ جبلی ہیجانات اپنا راستہ بدل لیتے ہیں اس طرح ایک حیوان ایک ایسی شے کا جبلی ہیجان سے جواب دیتا ہے جس کی طرف سے وہ اس سے قبل بے اعتنا تھا اور انہی کی مدد سے وہ مختلف اشیاء میں اور مختلف اصناف اشیاء میں دقیق تر تمیز کر سکتا ہے۔

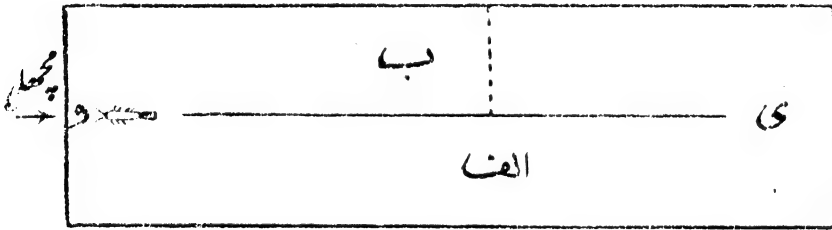
۱۱۔ یہاں اس اعتبار کو یاد کرو جو ہم نے کونین میں جینگے ہوئے مکڑوں سے کتے پر کیا تھا اور جس کو ہم نے پیچھے کہیں بیان کیا ہے۔ متعب مکرار کے خوف کے باوجود میں پھر کہوں گا کہ جو جبلی ہیجان تجربہ کے زیر اثر کسی غیر چیز کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے وہ لازمی طور پر کسی ایک خاص حرکی مشین کے ذریعہ اپنا اظہار نہیں کیا کرتا۔ برخلاف اس کے یہ حالات وقت کے مطابق بہت سی مختلف مشینوں کے ذریعے خارج ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ پر تمام بحث کے دوران میں میں نے ایک ہیجان کے ایک شے کے ساتھ ملنے کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ محض اس لئے تھا کہ میں ایک ذرا بے ڈھنگے فقرے کی متعب مکرار سے بچ جاؤں۔ زیادہ صحت کے لئے مجھے کہنا چاہئے کہ ”ایک جہات کے تاثراتی طلبی میلان اور اس وقت فی میلان کے درمیان لازم قائم ہوتا ہے جو اس شے کو چھانسنے کے لئے ضروری ہے۔“ (مصنف)



## اوراکی عادات

عقل کی جس خاص ترقی کی وجہ سے ایک حیوان اپنے گھر یا کسی اور مانوس مقام کی طرف لوٹ آتا ہے، اسے ایک تیسری قسم عادت کی تشکیل اور کارفرمانی کہنا چاہئے۔ اس میں بھی ان اشیاء کی تیز کی قابلیت کی اصلاح شامل ہے جو جیلی رجحانات کے عمل کی رہنمائی کرتی ہیں۔

جو حیوانات کہ سلسلہ حیات میں مقابلہ پچھلے درجہ پر ہیں، یعنی جن حیوانات میں مہارت (حرکی مشینوں کی اصلاح کے معنوں میں) کے اکتساب کی علامات نہیں پائی جاتیں، ان میں بھی گزشتہ تجربہ موجودہ افعال کی رہنمائی کرتا ہے۔ ہم اس کی ایک بہت سادہ مثال پر غور کرتے ہیں۔ ایک لمبے سے ٹشت میں پانی بھر کر اس کے ایک سرے پر ایک چھوٹی سی مچھلی چھوڑ دو، اور دوسرے سرے پر کوئی کھانے کی چیز رکھ دو۔



شکل نمبر (۱۴)

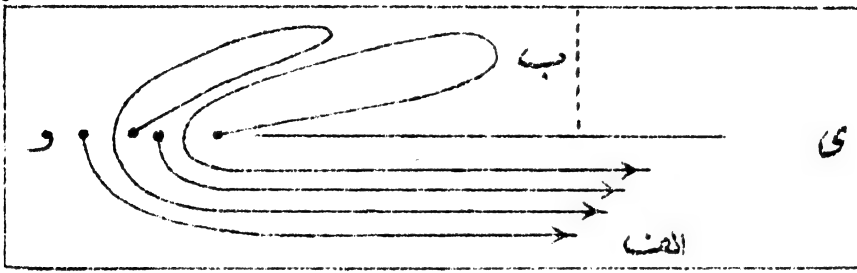
یہ مچھلی اس کھانے کی چیز کی بوسہ لگ کر اس کی طرف تیزاً شروع کرے گی۔ اب اگر اس طہیت کے درمیان میں ایک ٹکڑی دیوار ہو جس سے یہ دو راستوں الف اور ب میں تقسیم ہو جاتا ہو (دیکھو شکل ۱۴) اور اگر ان دونوں راستوں میں راستہ ب کے درمیان نشیے کی ایک عرضی دیوار ہو تو یہ مچھلی شروع شروع میں الف یا ب میں داخل ہوگی اور بہت سی کوششوں کے بعد وہاں سے نکل کر الف میں آئے گی،

اور خوراک حاصل کر لے گی۔ اسی کردار کے بہت سے اعادوں کے بعد وہ رفتہ رفتہ ب سے  
اجتناب کرنا سیکھ جائے گی اور ہر موقع پر الف کے راستے سے براہ راست خوراک حاصل  
کرنے لگیگی۔ اب اگر شیشے کی دیوار ب سے الف میں منتقل کر دی جائے گی، تو یہ رفتہ رفتہ  
الف کو چھوڑ کر ب میں داخل ہونا سیکھ جائے گی۔ یہ گویا ابتدا ہے ”گھر کار استہ سیکھنے“  
کی اس قابلیت کی جو بعض کیڑوں اور اکثر پرندوں اور دودھ پلانے والے جانوروں  
میں بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ عقل کی سب سے پختی اور سب  
سے سادہ سطح ہے۔ ان واقعات کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ یہ توجیہ لازماً ناقص ہوگی،  
کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ کون سے احساسی ارتسامات اس حیوان کی رہنمائی کرتے  
ہیں۔ علاوہ ازیں اس کا تجربہ بھی ہمارے تجربہ سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ کہا جاسکتا  
ہے کہ حیوان دائیں یا بائیں طرف جانے کی عادت ڈالتا ہے۔ لیکن اس کو عادت  
کس طرح پڑتی ہے؟ اگر یہ حیوان ہمیشہ ایک ہی راستہ میں سے گزارا جاتا، تو کہا جاسکتا  
تھا کہ اس کی حرکی مشین اس طرح متغیر ہو جاتی ہے کہ وہ ہمیشہ ایک ہی طرح عمل کرتی  
ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ اگر ایک کاغذ یا کیڑا بار بار ایک ہی جگہ سے منہ کیا جائے تو  
بعد میں وہ ہمیشہ اسی جگہ سے منہ ہوتا ہے۔ لیکن عقل کے اس سادہ ترین اظہار کی توجیہ  
کے لئے یہ تمام میکینیکی تفصیلات بے کار ثابت ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی حد تک  
عادت پڑ جانے سے قبل وہ حیوان ب میں بھی اتنی ہی مرتبہ جاتا ہے، جتنی کہ الف  
میں۔ لیکن باوجود اس کے وہ الف کو ترجیح دینے لگتا ہے۔ من مضغین نے اس  
مسئلہ پر غور کیا ہے، ان میں سے تقریباً سب نے لذت و الم، تشفی و عدم تشفی کے اثر  
سے مدد لی ہے، اور اسی قسم کے حالات میں خود اپنے تجربہ کو اپنا دلیل راہ بنایا ہے۔  
ان کا قول ہے کہ لذت یا تشفی کا میابی کا لازمہ اور نتیجہ ہوتی ہے، جس طرح کہ الم یا  
عدم تشفی ناکامی اور مرزومت کا۔ اب لذت ان حرکات کے اعادے کے میلان کو کسی  
طرح مستقل کرتی ہے، اور الم ان حرکات کے اعادے کو روکتا یا زائل کرتا ہے،  
جن کا یہ نتیجہ تھا۔ میکینیک اور اضطراب کے قائلین بھی بالعموم اس بات کے قابل  
ہیں کہ لذت کا میابی اور اعادہ کرنے کے میلان کے ساتھ متلازم ہو جاتی ہے، اور الم  
ناکامی اور حرکات کو بدلنے اور نئے طریقوں اور وسیلوں کو تلاش کرنے کے ساتھ

لیکن وہ اپنے اصول کی وجہ سے یہ فرض کرنے پر مجبور تھے کہ یہ اہم کام لذت والہ (بہشت شہون تجربہ) نہیں، بلکہ طبعی یا کیمیائی عمل کی دو متخالف صورتیں سرانجام دیتی ہیں جو ان کے نزدیک لذت والہ کے ساتھ مستلزم ہوتی ہیں۔ میں ان عقائد کو عنقریب بیان یا ان پر تنقید کروں گا۔ یہاں اتنا البتہ کہوں گا کہ ان میں سے کسی کو بھی قبولیت عامہ حاصل نہیں ہوئی اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اس کی مستحق بھی نہ تھے۔ میں متعلم کی توجہ اس بحث کی طرف منقطع کراؤں گا جو میں نے اپنی کتاب ”The Primer of Physiological Psychology“ میں کی ہے اور جس کی طرف کسی نے بھی وہ توجہ نہیں کی جس کی وہ مستحق ہے۔

تجربے سے مستفید ہونے کی اس بنیادی مثال کی، میکا کی اصل پر توجہ کرنے کی ایک کوشش بہت عام ہے، لہذا یہ تنقید کی محتاج ہے اگرچہ میرے نزدیک یہ بدامتنہ غلط ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب کبھی بھی وہ میوان ب میں داخل ہوتا ہے اس کو خوراک حاصل کرنے کے لئے لازماً واپس آکر الف میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ لہذا اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ شروع میں الف اور ب دونوں میں اس کے داخلے کا امکان بالکل مساوی ہے تو صورت حال یہ ہوگی کہ اگر وہ ب میں ایک دفعہ داخل ہوگا تو الف میں سے اس کو بالضرورت دو دفعہ گزرنا پڑے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ الف میں داخل ہوتا ہے تو اس کو ب میں داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر وہ ب میں داخل ہوتا ہے تو بعد میں اس کو الف میں سے بالضرورت گزرنا پڑتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ الف میں داخل ہونے کا میلان ب میں داخل ہونے کے میلان کی یہ نسبت قوی تر ہوتا ہے اور یہ تقویت اس اساسی اصول کے مطابق ہوتی ہے کہ رداعمال کے سلسلوں کا اعادہ ان رداعمال کے میلان کی ان اعادوں کی تعداد کی نسبت سے تقویت کرتا ہے۔ اس تمام بیان کو ایک شکل کے ذریعے سے ظاہر کیا جاسکتا ہے (دیکھو شکل ۱۵)۔ اس شکل میں

منحنی خطوط ان فرضی راستوں کو ظاہر کرتے ہیں جو وہ حیوان چار مختلف

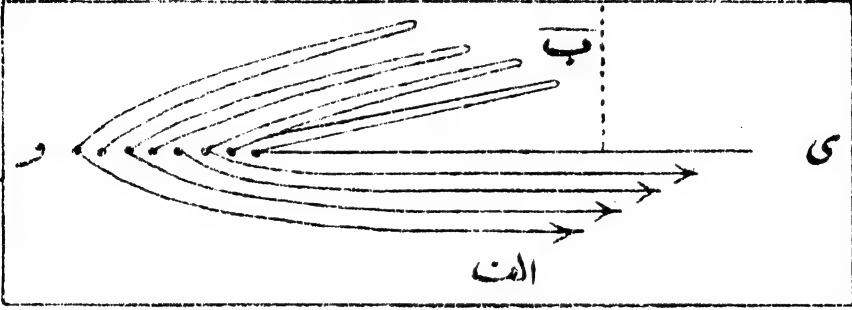


ج

شکل نمبر (۵)

اختیارات میں اختیار کرتا ہے۔ لیکن یہ اس سہ لال اور یہ شکل،  
 حد درجہ گمراہ کن ہے۔ مسئلہ مفروضات کے مطابق اگر وہ حیوان نقطہ  
 آغاز (د) پر یا اس کے قریب ہے تو ب کی طرف اس کے جانے  
 کا احتمال اتنا ہی ہے جتنا کہ الف کی طرف یہاں ہم کو اس سے  
 بحث نہیں کہ وہ وہ پر کس طرح پہنچا۔ لہذا جب وہ ب میں  
 داخل ہونے کے بعد وہ کی طرف واپس آتا ہے تو ب میں اس کے  
 واپس ہونے کا احتمال اتنا ہی ہے جتنا کہ الف میں واپس ہونے کا  
 بشرطیکہ الف کی طرف اس کا میلان ب کی طرف اس کے میلان  
 کی بنسبت قوی تو نہیں ہوا۔ لہذا جو شکل کہ میکا کی مفروضات  
 کے مطابق اس کی حرکات کو ظاہر کر سکتی ہے وہ دراصل شکل ۶  
 ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ میکا کی افتراس کے مطابق الف  
 اور ب دونوں کی طرف اس کے میلان کی قوتیت  
 بالکل مساوی ہوگی کیونکہ ان دونوں راستوں  
 کی طرف اس کی حرکات کا اس کا

مساوی تعداد میں ہوتا ہے ۴

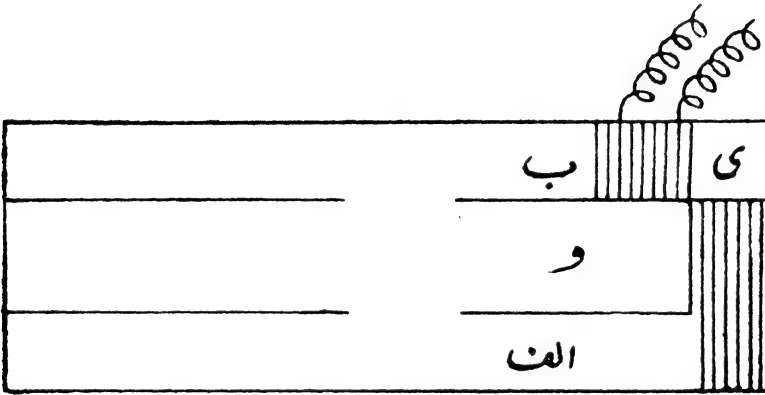


شکل نمبر (۶)

ان واقعات کی کم مغالطہ آمیز میکائی توجیہ حسب ذیل ہے۔  
 کہا جاتا ہے کہ الفب میں داخل ہونے یا اس میں سے گزر جانے کے بعد  
 نتیجہ کرنے والی شے (دی) کے قریب ہو جانے سے فعل کی تکمیل ب  
 میں آوارہ گردی کی یہ نسبت الفب میں سے گزر جانے کی فعلیت کی  
 ایک اعلیٰ سطح کو معین کرتی ہے۔ اسی وجہ سے الفب ”مرزع“

علم۔ جہاں تک مجھے یاد ہے یہ مغالطہ آمیز اور عام طور پر مسلم توجیہ پہلی مرتبہ ڈاکٹر جے بی ڈالٹن  
 نے اپنی کتاب ”Behaviour“ میں پیش کی تھی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خود اس کو اس مغالطہ کا علم  
 ضرور تھا کیونکہ وہ یہ کہ اس عقیدے کو قابل قبول بنانا چاہتا ہے کہ جب وہ سیوا ان  
 ب میں سے واپس آکر د پر پہنچتا ہے تو حواسی (Kinaesthetic) پہنچتا ہے اس کو  
 الفب راستہ اختیار کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اس اعتراض کو تسلیم کر لیں  
 کہ حواسی چسپات اس کو آگے کی طرف دھکا دیں گے تو اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ براہ راست  
 دیوار چ (دیکھو شکل ۵) کی طرف جائے گا اور یہاں پہنچنے کے بعد پھر یہ دائیں طرف کو بھیڑ سکتا ہے اور  
 بائیں طرف کو بھی یعنی یہ کہ یہ الفب میں بھی داخل ہو سکتا ہے اور ف کی طرف واپس بھی جاسکتا ہے (مفصل)

ہو جاتا ہے۔ جہاں تک کہ مذکورہ بالا واقعات کو تعلق ہے یہ توجیہ قابل قبول ہے۔ لیکن اب ذرا ایک مختلف اختیار پر غور کرو۔ اس سے یہ دونوں توجیہاں باطل ہو جاتی ہیں۔ میں نے ایک تالاب بنایا جس میں ایک حصہ دھماکا اور جس کے ایک کونے پر ایک چبوترہ سی تھا (دیکھو شکل ۷)۔ اسے دو راستے سی کی طرف جاتے ہیں ایک لمبا (الف) اور دو سرا چھوٹا (ب)۔ اس تالاب میں آدھا پانی بھرا ہوا ہے اس طرح کہ چبوترہ سی پانی کی سطح سے اونچا ہے۔ الف اور ب دونوں راستوں سے ایک دھواں تختہ پانی کی سطح



شکل نمبر (۷)

سی کی طرف جاتا ہے۔ اب و میں ایک چوہا چھوڑا جاتا ہے۔ وہ کچھ دیر تو ادھر ادھر تیرتا رہتا ہے اور آخر کار چبوترے پر پہنچ جاتا ہے۔ شروع شروع میں تو اس کا میلان یہ ہوتا ہے کہ الف راستہ اختیار کرنے کی بجائے ب راستہ اختیار کرے کیونکہ یہ چھوٹا ہے۔ جب اس کی یہ عادت قائم ہو جاتی ہے تو جو دھواں راستہ ب سے چبوترہ کی طرف آتا ہے اس میں تھوڑے تھوڑے عرصے کے بعد برقی رو چھوڑی جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب وہ چوہا ب سے سی پر آتا ہے تو اس کو جھٹکا محسوس ہوتا ہے۔ اس جھٹکے کے احساس کے وقت اور اس کے بعد وہ چوہا خوف کی

علامات کا اظہار کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ ہمیشہ ب ہی سے ہی پر ہوتا ہے۔ وہ ذرا تال کرتا ہے، قریب آتا ہے، اور پیچھے ہٹ جاتا ہے، اور عام طور پر وہ ب کے ڈھلوان پر پہنچ کر بہت تیز بھاگتا ہے۔ اکثر اوقات تو وہ اس قدر پھرتی سے کود جاتا ہے، کہ اس کو صرف ذرا سا جھٹکا محسوس ہوتا ہے۔ ب ڈھلوان کے قریب آنے اور اس پر چڑھنے کے طریقے میں یہ تغیر اس کے تعلیم کا پہلا درجہ ہے۔ ب ڈھلوان پر چڑھنے، اور جھٹکے کے چند اعادوں کے بعد وہ ب کو چھوڑ کر الف راستہ کو اختیار کر لیتا ہے۔ اگر الف راستہ روک بھی دیا جائے، تب بھی وہ ب کو اختیار نہیں کرتا۔ یہ اختیار میں نے گیارہ چوہوں پر کیا ہے، اور ہر ایک سے جو نتائج مجھے حاصل ہوئے، وہ تقریباً ایک ہی تھے۔ فرق صرف یہ تھا، کہ بعض نے ب سے اجتناب کرنا بہت جلد سیکھ لیا، اور بعض نے دیر میں۔ یہاں مذکورہ بالا میکا کی توصیہات میں سے کوئی بھی صادق نہیں آتی۔ یہ چوہا ب میں سے الف کی نسبت زیادہ مرتبہ گزرا ہے، اور ب میں گزرنے میں اس کی حرکات، الف میں سے گزرنے کی بہ نسبت زیادہ قوی رہی ہیں، اور دونوں صورتوں میں اس نے اپنی غرض پوری کی ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ آخر میں ب میں سے گزرنے سے انکار کرتا ہے۔ ان واقعات کی توجیہ صرف یہ کہنے سے ہو سکتی ہے، کہ ب راستہ اختیار کرنے میں وہ چوہا کم دہش عقلاً اس نتیجہ، یعنی جھٹکے کی پیش بینی کر لیتا ہے، جو اس کے اختیار کرنے سے پیدا ہو گا۔ یا شاید ہم کہیں گے، کہ ب راستے کے اور اک سے اس میں خوف، یا بھانگنے کا بھجان پیدا ہوتا ہے، اور اس کی وجہ سے آگے بڑھنے کا بھجان رک جاتا ہے۔ لیکن یہ موخر الذکر بیان واقعات کے حسب حال نہیں، کیونکہ اکثر چوہوں نے نہ صرف ب ڈھلوان، بلکہ اس دروازے سے بھی سخت نفرت کا غیر مشتبہ اظہار کیا، جو در سے ب میں کھلتا ہے۔ چنانچہ چوہے کو وہیں بند کرنے کے بعد اگر آدھے منٹ تک دونوں دروازے بند رکھے جائیں، تو وہ ب سے اجتناب کرنا سیکھنے کے بعد الف کے دروازے سے پہنچا رہتا ہے، یا اس کے قریب چکر لگاتا رہتا ہے،

اور ب کے دروازے کے پاس نہیں پھٹکتا۔

لذت اور کامیابی یا غایتِ فعل کی طرف ترقی اور عدم لذت اور ناکامی یا فاصلہ رکاوٹ میں لزومِ اساسی اور ذہن کا نہائی واقعہ سمجھا جانا چاہیے۔ یہ بعض لزوم ہی نہیں چنانچہ ہم اپنے آپ میں دیکھتے ہیں کہ لذت کو شش کی ان صورتوں کو باقی رکھتی، طول اور مستقل کرتی ہے، جن سے لذت پیدا ہوتی ہے۔ ہماری مراد کامیاب صورتوں سے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ”کامیابی سے زیادہ کوئی چیز کامیاب نہیں رہتی“۔ اس کے برخلاف ”الم یا عدم لذت“ ہم کو اس کو شش سے روکتی، باز رکھتی اور پیچھے ہٹاتی ہے، جو ہم اس وقت کر رہے ہیں، یا جو ہم ناکامی کے ساتھ پہلے کسی وقت کر چکے ہیں۔ ذہن کی تمام قوت ہدایت اور غایت کی طرف ہماری کوششوں کی رہنمائی اور اصلاح کی طاقت اسی خصوصیت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ذہنی فعالیت پیش بین اور پیش ہوتی ہے۔ جب ہم اپنے آپ کو ایسے حالات میں پاتے ہیں جن میں کہ ہم اس سے قبل اپنی کوششوں میں کامیاب رہ چکے ہیں، تو جو تشفی کہ اس سے قبل ہم کو حاصل ہو چکی ہے، اس وجہ سے ہماری پیش بینی کا ایسا ہوتا ہے، اور یہ اسی تشفی کے رنگ میں رنگی جاتی ہے۔ اس طرح ہماری کوشش قوی ہو جاتی ہے اور دیر تک باقی رہتی ہیں۔ جب ہم اپنی کوشش کو اس صورت کا اور ان حالات میں پاتے ہیں جن میں پہلے کسی وقت ناکامی کی عدم تشفی پیدا ہوئی تھی، تو یہ عدم تشفی ہماری پیش بینی کو اپنے رنگ میں رنگ دیتی ہے اور ہم کو کوشش کی دوسری صورتوں کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ یہی وہ طریقہ ہے جس سے گزشتہ لذات و آلام ہمارے موجودہ افعال کی رہنمائی کرتے ہیں۔ ہم فرض کرتے ہیں کہ ہمارے انعامے جنس اور حیوانات کا بھی یہی حال ہے۔ اگر ہم کسی ایسے حیوان کو متصور کریں جو ناکامی کی وجہ سے اپنی کوششوں کو جاری رکھتا ہے اور کامیابی کے زیر اثر ان کو ترک کر کے اور راستے اختیار کرتا ہے، یعنی جس کی خلقت ہماری خلقت کے برعکس ہے، تو اس ہوزوئیت کی اساسی اہمیت اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ اور اگر ہم کسی ایسے حیوان کو متصور کریں جو نہ لذت سے واقف ہے نہ الم سے اور

علم۔ یہ اتنا ہی نہائی ہی جتنا کہ نیوٹن کے قوانین حرکت یا نقل ماوہ (مصنف)



جس پر کامیابی اور ناکامی کا کوئی اثر نہیں ہوتا، تو ہم کو معلوم ہو گا کہ اس کی کوششوں میں کوئی اصلاح و ترمیم نہیں ہوتی، کیونکہ وہ ایک ہی حالات میں ہمیشہ اور ہر دفعہ ایک ہی طرح عمل کرتا ہے۔ نہ تو اس کی قوت تیز میں کوئی ترقی ہوتی ہے نہ یہ اپنے کردار کو ان اشیاء کی متغیر خصوصیات کے مطابق بنا سکتا ہے، جس کا یہ جواب دیتی ہے +

یہ مختصر اوطاف میں لذت و اہم کے۔ ہم ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جس میں ہم ان ہی اشیاء و مواقع سے دوچار ہوتے ہیں جن سے کہ ہم پہلے کسی وقت دوچار ہو چکے ہیں۔ اگر ہر شے اور ہر موقع ہر بار پیدا ہونے کے وقت بالکل غیر متغیر ہوتا، اور ابدی۔ ”مثلاً“ افلاطون کے عین مطابق ہوتا تب تو ہماری جبلتیں ہر موقع پر ہماری رہنمائی کے لئے کافی ہوتیں، اور ہم کو لذت و عدم لذت کی رہنمائی کی ضرورت نہ ہوتی۔ لیکن جس دنیا میں کہ ہم حیوانات کے ساتھ رہتے ہیں، وہ ایسی نہیں جس کی ہر چیز انوکھی ہے، اور کبھی ایسا نہیں ہو سکتا کہ ہم اپنے آپ کو دو دفعہ ایک ہی حالات میں پائیں۔ اسی وجہ سے اس میں قوت تیز کو تیز کرنے، اور لذت اور اہم کو فعل کار ہنما بنانے کی بہت گنجائش ہے۔ چونکہ حیوانات اور درخت اپنی اپنی نوع کے نمونے سے بہت زیادہ مطابقت رکھتے ہیں، چونکہ ایک نوع کے تمام افراد باہم بہت زیادہ مشابہ ہوتے ہیں، اور چونکہ حیوانات اور درختوں کے رد اعمال سے جبلت کو اس قدر زیادہ تعلق ہوتا ہے، اسی لئے انی حیوانات میں جبلت عقل کی مدد کے بغیر اتنا کچھ حاصل کر لیتی ہے +

نفسیات میں ایک پرانی روایت ہے، جس کے مطابق لذت و اہم ہر فعل کا سرچشمہ یا محرکات ہوتے ہیں۔ اس کو اصطلاح میں ”نفسیاتی لذتیت“ کہتے ہیں۔ اس عقیدے کو عوام تو بہت جلدی قبول کر لیتے ہیں، کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ ہم اہم سے اجتناب کرتے ہیں، اور لذت کی طرف کھینچے ہیں۔ اس عقیدہ کو آج تک مشین صورت میں بیان نہیں کیا جاسکا ہے۔ ہر شخص اس کو مختلف الفاظ میں بیان کرتا ہے۔ وجہ اس اختلاف کی صرف یہ ہے کہ یہ غلط ہے۔ جب ہم اس کی مختلف صورتوں میں سے کسی ایک صورت کا اطلاق کردار حیوانی پر کرتے ہیں، تو اس کی غلطی آئینہ ہو جاتی ہے، کل ہی

کا واقعہ ہے کہ میں ایک سڑک پر جا رہا تھا، اور سڑک پر میری موٹر کے ساتھ ساتھ کتا دوڑ رہا تھا۔ اس کا راستہ بالکل سیدھا تھا۔ لیکن راستہ میں اس نے ایک مرغی دیکھی جو سڑک کے کنارے پر اپنے چوزوں کو جمع کر رہی تھی۔ مرغی نے جونہی اس کو دیکھا، اس نے اپنے پر کھڑے کئے اور اس پر حملہ کیا۔ نظریہ لذت والہ مرغی کے اس کردار کی توجیہ کس طرح کرے گا؟ کیا اس تکلیف کا خیال اس کے فعل کا محرک تھا جو اس کو اس وقت پہنچتی، جب یہ کتا اس کے کسی چوزے پر حملہ کرتا یا کیا اس کے پر زور سے ٹھونگ مارنے کی خوشی کا خیال اس فعل کا محرک تھا یا کیا کوئی ایسی تکلیف یا خوشی اس کے حملے کی محرک تھی جس کا اس کو کتنے کے قریب پہنچ جانے سے فی الواقع تجربہ ہوا؟

میں نہیں جانتا کہ اس مرغی نے اس سے قبل اپنے آپ کو کبھی اس حالت میں پایا تھا یا نہیں۔ لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ اگر یہ اس کا پہلا موقع بھی ہوتا، تب بھی وہ اسی طرح عمل کرتی۔ دوسرے الفاظ میں اس کا یہ فعل خالصتہً جبلتی تھا۔ اس میں گزشتہ تجربے کو مطلق دخل نہ تھا۔ اس کے علاوہ اس کی تحریک نہ لذت کی طرف سے ہوئی نہ الم کی طرف سے اور یہ نہ دفع مضرت کے لئے تھا نہ جلب منفعت کے لئے۔ اس ماں کا کردار جو اپنے بچوں کی حفاظت میں جان لڑا دیتی ہے، فعل کے اس لذتی نظریے کی غیر موزونیت کی ایک بین مثال ہے۔ حیوانی کردار کی تمام مثالوں سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ انسانی کردار پر اس لذتی نظریے کو اطلاق کرنا جیسا کہ اکثر فلاسفہ اور نوخیز معلمین اخلاق کرتے ہیں، گویا حیوانی اور انسانی ارتقاء کے تسلسل اور انسانی اور حیوانی فطرت کے اشتراک سے انکار کرنا ہو گا۔ میں نفسیاتی لذتیت کی تردید میں کچھ لکھ کر اپنے قارئین کی باصرہ آزاری نہیں کرنا چاہتا۔ جن حضرات کو اس کا شوق ہو، وہ اخلاقیات کی کتابوں کی طرف رجوع کر سکتے ہیں جن میں اس پر اس قدر تفصیلی بحث ہے کہ اگر پڑھ کر کوفت ہوتی ہو۔

## طریقہ سعی و خطا

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ اگر ایک چھوٹی سی مچھلی پانی کے مستطیل طشت میں چھوڑ دی جاتی ہے، اور دوسرے سرے پر کوئی کھانے کی چیز رکھی جاتی ہے، تو وہ بند راستے کو چھوڑ کر کھلے راستے سے خوراک حاصل کرنا سیکھ جاتی ہے۔ یہ ایک ٹھیٹھ مثال ہے، اس طریقے کی جس کو ہم بالعموم ”طریقہ سعی و خطا“ کہتے ہیں۔ انسانی اور حیوانی تعلیم کا بڑا حصہ اسی اصول پر ہوتا ہے، اور اس طرح کے حیوانی تعلیم کے بہت سے اختیاری مطالعے کئے گئے ہیں۔ اب ہم اسی طرح کے کردار کی ایک مثال پر غور کریں گے جو اختیاری ہے۔ اس عرض کے لئے پروفیسر تھادن ڈائٹلک کے مشہور و معروف اختیارات کا انتخاب بہت مناسب ہو گا، کہ یہ اب اس وقت اسی قسم کے اختیارات کا نمونہ بن چکے ہیں۔ تھادن ڈائٹلک نے بلیوں کو ایسے پجروں میں بند کیا جن کی سامنے کی دیوار میں عمودی ڈنڈے لگے ہوئے تھے، اور اسی دیوار میں ان کا دروازہ تھا۔ یہ دروازہ اندر کی طرف ایک بٹن کے ذریعہ سے بند ہوتا تھا، کہ جس کو حیوانات نہایت آسانی سے پھیرا سکتے تھے۔ ہر ایک مثال میں جو بلی کہ پجروں میں بند کی گئی وہ ”سمت بھوکی“ تھی۔ یہ پجروں کے باہر گوشت کا ٹکڑا اس طرح رکھا گیا کہ بلی کا پنجہ اس تک پہنچنے نہ پائے۔ نتیجہ عام الفاظ میں یہ تھا کہ ہر بلی کچھ دیر تک پجروں کی سامنے کی دیوار کو نوچتی کھسولتی تھی، یہاں تک کہ ان ہی ”بے معنی“ حرکات میں سے کسی حرکت کی وجہ سے وہ بٹن پھیر جاتا تھا، بلی آزاد ہو جاتی تھی، اور گوشت کا ٹکڑا حاصل کر لیتی تھی۔ ہر بلی پر یہ اختیار کئی مرتبہ کیا گیا۔ نتیجہ اس نگرار کا یہ ہوا کہ ہر مثال میں ”بے معنی“ حرکات کا عرصہ چھوٹا ہوتا چلا گیا، یہاں تک کہ بہت سے اعادوں کے بعد وہ بلی سیدھے بٹن کی طرف جانا، اس کو پھیرنا، اور باہر نکلنا سیکھ جاتی ہے۔ عرض کیا گیا ہے کہ کتوں اور بلیوں کے تعلیم سے عقل حیوانی کی ماہیت اور حدود کا انکشاف ہوتا ہے۔ میکینکیت نے تو اس کی بڑی قدر کی ہے، کیونکہ ان کے خیال

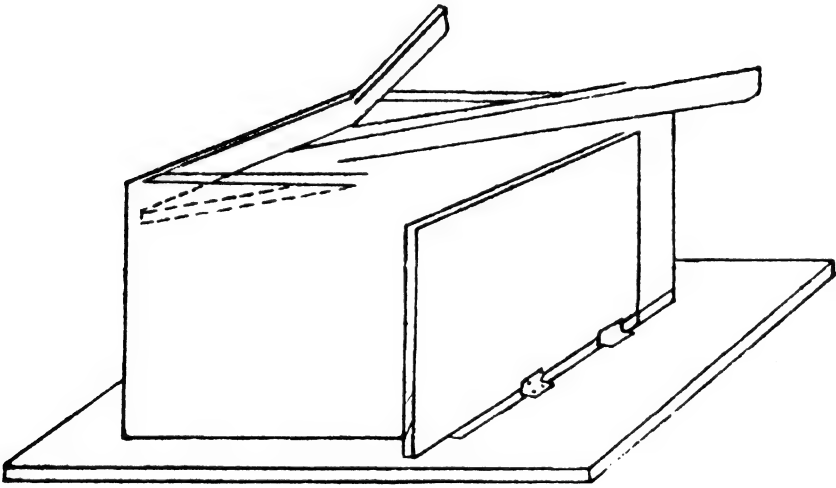
میں اس سے ان کے اس دعویٰ کی تصدیق و تائید ہوتی ہے کہ عقل محض ایک مشین ہے جو اس تاریکی میں کام کرتی ہے جو ہماری کمپڑیوں کی موٹائی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ انہوں نے ان واقعات کی کچھ اس طرح توجیہ کی ہے:۔۔۔ پھر سے کے مختلف حصوں کی طرف سے آنے والے احساسی پہچات کی وجہ سے متعین حیوان متعین ہوتا ہے اور اس میں بے نیکی اضطرابی حرکات کا ایک سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ محض حسن اتفاق سے مٹن نہ پھر جائے اور قیدی آزاد نہ ہو جائے۔ آزادی کی لذت یا خوراک کا مزہ کسی طرح اس خاص اضطرابی رد عمل کو مستقل کرتا ہے جس کی وجہ سے مٹن پھرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اسی قسم کے حالات میں یہ اضطراب دیگر اضطرابات کے مقابلہ میں جلدی صادر ہو جاتا ہے۔ پھر ہر اعادے کے ساتھ ساتھ یہ استقلال اور بڑھتا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ اضطراب اس قدر زیادہ ذکی افسوس ہو جاتا ہے کہ یہ اس حیوان کے پھر سے میں بند ہوتے ہی صادر ہو جاتا ہے۔ یہ تو کہنے کی ضرورت نہیں کہ ”منجیب المظفرین“ قائل کرداریت لذت والہ اور اس لئے ان کی غصبی تسکینات کا قائل نہیں۔ ان واقعات کی موجودگی میں وہ اپنے علوشان کو یہ کہہ کر باقی رکھ سکتا ہے کہ ”لجلاط ما ہر ہونے کے اس کا کام صرف یہ ہے کہ واقعات کو بیان کر دے“ ان کی تشریحات و توضیحات پر مغرارنا۔ اس کا کام نہیں لیکن قائلین سیکانگیت میں سے جو لوگ کہتے ہیں کہ ”ما ہر ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے“ ان کے لئے دقت پیدا ہوتی ہے کہ پھر سے میں سے آزاد ہونے یا خوراک کا مزہ چکھنے سے پیدا ہونے والی لذت کے غصبی تسکینات کس طرح اس اضطراب کو مستقل کرتے ہیں جو لجا ط زمان اس لذت پر مقدم تھے اور جن کی وجہ سے دروازہ کھلا تھا ظاہر ہے کہ یہاں معلول علت پر مقدم ہے اور یہ تسلسل ایسا ہے جس کو سیکانگیت تسلیم نہیں کر سکتی۔

اگر ہم ذہنی فعلیت اور سیکانگی عمل کو ہم معنی سمجھنے کے مجرم نہیں تو ہم کو معلوم ہو گا کہ حیوان کے اس اظہار حماقت میں بھی ذہنی فعلیت کی غایتی یا مقصدی نوعیت کا انکشاف ہوتا ہے۔ یہ ذہن کی اس طاقت کی مثال ہے جس سے وہ گزشتہ تجربہ کی روشنی میں مستقبل کی پیش بینی کرتا ہے اور اس پیش بینی کے مطابق افعال کو منضبط کرتا ہے۔ ذہن کی جوہری فطرت یہ ہے کہ وہ گزشتہ تجربے کی روشنی میں

مستقبل کی پیش بینی کرتا ہے اور اس پیش بینی کے مطابق موجودہ فعل کی رہنمائی کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ یہ معلومات کو علتوں پر مقدم اور علتوں کو معلولات سے معین کرتا ہے۔ ملی کی حرکات ہجرات کے محض اضطراری جوابات نہیں ہوتیں۔ برخلاف اس کے یہ از سر تا پا خوراک حاصل کرنے کی غایت کے تابع ہوتی ہیں اس میں غایت کی پیش بینی کسی نہ کسی حد تک شامل ہوتی ہے یہ پیش بینی کسی قدر بہیم اور غیر واضح کیوں نہ ہو۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس عمل کی تکرار سے یہ پیش بینی معین تر ہو جاتی ہے اور اسی کے ساتھ ان حرکات کی پیش بینی بھی زیادہ معین ہو جاتی ہے جن کی مدد سے کہ غایت حاصل ہو سکتی ہے۔ ان واقعات کی تردید کے بغیر ہم اتنا ضرور کہیں گے کہ یہ اختیارات عقل حیوانی کے ساتھ انصاف کا برتاؤ نہیں کرتے۔ فرض کرو کہ کالج میں بیس پروفیسر بھوک کی حالت میں الگ الگ پتھروں میں بند ہوں اور ان پتھروں کی قطار کے سامنے کچھ فاصلے پر میزروں پر نہایت لذیذ کھانے چنے چارے ہوں۔ پھر فرض کرو کہ ان میں سے ہر ایک صرف اس طرح اس قید سے آزاد ہو سکتا ہے کہ اپنے ناخنوں سے زمین میں سوراخ کرے اور سوراخ کی تہ پر پہنچنے کے بعد اپنی ناک سے رات نہ ٹوٹے۔ اب ان کی وہی حالت ہوگی جو پروفیسر تھاردن ڈانگ کی بلیوں کی تھی۔ اب فرض کرو کہ مریخ کا ایک محقق جو فطرت انسانی سے بالکل ناواقف ہے ان کے اس کردار کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ کیا وہ یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ انسان میں عقل کی بہت کمی ہے اور یہ کہ یہ آزادی حاصل کرنے کے لئے بے تنگی حرکات اور بے معنی پیچیدگیاں پر اعتماد کرتا ہے؟

تھاردن ڈانگ کے اختیارات نے مطالعہ کے طریقوں میں بہت قیمتی اضافہ کیا ہے۔ لیکن جو لوگ سمجھتے ہیں کہ ان اختیارات کے نتائج سے عقل حیوانی کی حدود واضح ہوتی ہیں وہ سخت غلطی پر ہیں۔ میر انیال تو یہ ہے کہ اس وقت ہم کو ایسے اختیارات کی ضرورت نہیں جن سے ثابت ہوتا ہو کہ حیوانات نہایت ہی نالائکم اور غیر موزوں حالات میں کس قدر کم عقلی کا ثبوت دیتے ہیں۔ ہم کو دراصل ایسے اختیارات کی ضرورت ہے جن سے معلوم ہو سکے کہ نہایت موزوں و مناسب حالات اور تقریباً ایک ہی قسم کے کاموں کی مسلسل اور متغیر تعلیم میں ایک حیوان کس حد تک

اپنے کردار میں عقلی تطابق پیدا کر سکتا ہے۔ اختیاری طریقہ میں یہ بات پیدا کرنے کے لئے میں نے ذیل کا تجربہ کیا ہے۔۔۔ سیرے پاس ایک طنسار کتا تھا جس کو جوانی کی عمر تک میکائی مشکلات حل کرنے کے لئے سدھایا نہیں گیا تھا، اگرچہ اس نے بغیر کسی کی مدد کے باغ کے دروازہ کا کھٹکا دبا کر اور دروازہ کھینچ کر اس کو کھولنا سیکھ لیا تھا۔ اس کی یہ تمام حرکت اس وقت ہوتی تھی جب وہ باہر نکلا چاہتا تھا۔ میں نے کڑی کا ایک اکعب کبس بنایا جس کا قطر دس اینچ تھا اور اس کو ایک بیس اینچ مربع تختہ پر جڑ دیا (دیکھو شکل ۸) اس کبس کا ایک ڈھکنا تھا اور اس ڈھکنے پر قبضوں کی طرف ایک لمبا سا ہنڈل (الف) تھا۔ اس ہنڈل کو دبانے سے ڈھکنا کھلتا تھا۔ اب میں نے کتے کو بلایا اور اس کے



شکل نمبر (۸)

منہ۔ پروفیسر ایلی ٹی ہاب ہاؤس نے اپنی تصنیف Mind in Evolution میں یہ رات اختیار کیا ہے اور اس کو بہت کامیابی ہوئی ہے۔ یہ کتاب اور پروفیسر ایس ایچ ہومز کی کتاب Evolution of Animal Intelligence اس متعلم کے لئے بہت مفید ہوئی جو اس موضوع پر مزید معلومات کا خواہشمند ہے (مصنف)

ایک بسکٹ توڑا اور اس کا ایک ٹکڑا اس بکس کے اندر ڈال دیا۔ کتا میری اس حرکت کو نہایت غور اور دلچسپی کے ساتھ دیکھتا رہا اور بسکٹ کے ان ٹکڑوں کی طرف بڑھا جو سیرے ہاتھ میں تھے۔ میں نے اس کو ڈانٹ دیا۔ اب اس طرف سے مایوس ہو کر وہ اس ٹکڑے کی طرف متوجہ ہوا جو بکس کے اندر ڈال دیا گیا تھا۔ (بکس کا ڈھکنا بند کرنے سے قبل بسکٹ کا یہ ٹکڑا اس کو دکھا دیا گیا تھا) وہ آگے بڑھا اور اپنی تھو تھنی سے بکس کا ڈھکنا اٹھا کر یہ ٹکڑا نکال لیا۔ اس نے کئی مرتبہ ایسا ہی کیا۔ لہذا میں نے ڈھکنے کو ذرا ڈرا چھیل دیا۔ اب یہ ڈھکنا اس بکس کے اندر جا کر ایک ٹکڑی پر ٹک جاتا تھا۔ اس حالت میں کتے کا پہلا طریقہ بے کار ہو گیا۔ لیکن اس نے بکس کی سامنے کی دیوار میں اپنی تھو تھنی اس زور سے بڑائی کہ بکس اونداھا ہو گیا اور اس طرح اس کا ڈھکنا کھل گیا اور اس نے اپنا بسکٹ حاصل کر لیا۔ اس کے بعد میں نے نیچے کے تختے پر اپنا پاؤں رکھ لیا تاکہ کتے کے زور سے یہ اونداھا نہ ہو سکے اور کتا اپنا دوسرا طریقہ استعمال نہ کر سکے۔ لیکن جب کبھی میں اس احتیاط کی طرف سے غفلت کرتا تھا تو وہ نہایت آسانی کے ساتھ یہ سادہ اور طبعی طریقہ اختیار کر لیتا تھا۔ اب جب اس کو معلوم ہوا کہ دوسرا طریقہ بھی بے کار ہو گیا ہے تو اس نے بکس کو چاروں طرف سے نوخیزا کھسوٹنا اور کاٹنا شروع کیا۔ اکثر تو وہ ڈھکنے کے چاروں طرف سے بہت وقت ضائع کرتا تھا۔ کچھ منٹ بعد اس نے اپنے اگلے نیچے سے ہینڈل (الف) دبایا اور اس طرح ڈھکنا کھول لیا۔ اس نے ہینڈل کو فوراً چھوڑ دیا اور بکس کی سامنے کی دیوار کی طرف بھاگا۔ لیکن ڈھکنا اب بند ہو چکا تھا۔ نہایت صبر اور ثابت قدمی کے ساتھ اس نے پھر کھرچنا، نوخیزا وغیرہ شروع کیا اور جلدی ہی اس ہینڈل کو پھردیا دیا۔ اب اس نے ہینڈل چھوڑنے سے قبل جلدی سے اپنی ناک اٹھے ہوئے ڈھکنے کے نیچے دیدی اور اس طرح اپنا بسکٹ پالیا۔ کچھ اعادوں کے بعد وہ اس سلسلہ نقل میں زیادہ ماہر ہو گیا اور جلدی ہی بسکٹ نکال لینے پر قادر ہو گیا۔ اب میں نے ٹکڑی کا تقریباً آٹھ اربع لکڑا دبایا اور بکس کے سامنے

کے کونے پر اس کو اس طرح جڑ دیا کہ یہ ہل سکتا تھا۔ اس کی وجہ سے ڈھکنا اس وقت تک نہ کھلتا تھا جب تک کہ اس کو ۴۵ درجہ کے زاویہ میں گھمایا نہ جائے۔ شروع شروع میں تو ٹکڑی کا یہ ٹکڑا رکاوٹ پیدا کرتا تھا لیکن جلد ہی ہی اس نے اسی بے نیچے طریقے سے ب کو بھی دھکیلنا سیکھ لیا۔ اب وہ عام طور پر پہلے الف کو دبا کر دیکھتا اگر ڈھکنا نہ کھلتا تو وہ ب کی طرف آتا اور اپنی ناک یا اپنے پیچھے سے اس کو دھکیل کر الف کو دیتا۔ بعض اوقات ایسا ہوتا تھا کہ ب کو پوری طرح دھکیلتا تھا اور اس لئے الف بھی پوری طرح نہ دبتا تھا اور ڈھکنا نہ کھلتا تھا۔ اب وہ پھر ب کی طرف ہاتا اور اس کو اور آگے دھکیل دیتا۔ جب وہ ب کا استعمال پوری طرح سیکھ گیا تو میں نے ایک تیسری رکاوٹ کا اضافہ کیا۔ میں نے نیچے کے تنخے پر ایک اور تختہ ج قبضوں سے اس طرح جڑ دیا کہ جب یہ ٹکڑا ہوتا تھا تو ہینڈل الف ب نہ سکتا تھا۔ یعنی یہ کہ الف کو دبائے اور اس طرح ڈھکنا کھولنے کے لئے ج کو نیچے گرانا پڑتا تھا۔ میرے کتے نے جلد ہی ہی ج کا استعمال بھی سیکھ لیا۔ اب وہ ج کو نیچے گراتا اور اپنے پیچھے یا اپنی ناک سے ب کو بھراتا اور ب اور ج کے استعمال میں وہ کسی ترتیب کو ملحوظ نہ رکھتا تھا +

سوال یہ ہے کہ ہم تعلیم کے اس عمل کی توجہ کس طرح کریں گے؟ اس میں شبہ نہیں کہ اس میں بہت سی کم و بیش بے نیچی کوششیں تھیں اور کبیس کو کھولنے کا فن کتے نے بتدریج حاصل کیا۔ لیکن بہت مجموعی یہ عمل اس عمل سے بہت سی حیثیتوں سے بالکل مختلف تھا جس سے کہ بالکل بے نیچی حرکات کی محض تکرار سے اضطرابات کا ایک سلسلہ قائم کیا جاتا ہے اور اتفاقاً کامیاب حرکات مستقل کی جاتی ہیں۔ شروع ہی سے یہ ظاہر تھا کہ کتا ڈھکنا کھولنے کی کوشش کر رہا تھا تاکہ اس بسکٹ کو مائل کرے جو اس نے کبیس میں دیکھا تھا۔ یعنی یہ کہ اس کا فعل ارادی تھا۔ یہ سمجھ ہے کہ وہ شروع سے لے کر آخر تک اس کبیس کے کل پڑزوں کو نہ سمجھا۔ لیکن جب اس نے مجھے اس کبیس کے اندر بسکٹ ڈالتے دیکھا تو



اس کو یہ معلوم ہو گیا کہ بسکٹ کبس کے اندر ہے، بعینہ جیسا کہ مجھے معلوم ہوا۔ یہ بھی سچ ہے کہ اس نے اپنے اس علم کو الفاظ کی صورت میں نہ کیا اور نہ اس کو اس نے کسی منطقی قیاس کی مدد سے حاصل کیا۔ لیکن میرا بھی تو یہی حال تھا۔ پھر اس کا یہ علم یا بسکٹ کے وجود کی ضمنی تصدیق غلط ثابت ہو سکتی تھی۔ لیکن میرا علم یا میری تصدیق بھی اسی طرح غلط ثابت ہو سکتی تھی۔ چنانچہ بعض دفعہ اس نے عالی کبس کے ساتھ کشتیاں لڑی ہیں، لیکن ایسے مواقع بہت کم تھے، اگرچہ وہ اکثر ایسا کر سکتا تھا۔ جب اس نے دیکھ لیا کہ بسکٹ کبس کے اندر ڈال دیا گیا ہے، تب تو اس نے کوشش کرنے میں کبھی کوتاہی نہیں کی، اگرچہ بعض بعض صورتوں میں بیس منٹ کے بعد اس کو کامیابی نصیب ہوئی۔ اس کا پہلا طریقہ بھی باوجود سادہ ترین ہونے کے اضطراب سے مختلف تھا۔ دوسرا (یعنی کبس کو اوندھا کرنے کا طریقہ) بھی تقریباً اسی قدر سادہ تھا۔ لیکن اس کی عقلی نوعیت کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ اگرچہ اس نے اس کو چند ہی مرتبہ استعمال کیا تھا، لیکن موقع ملنے پر وہ باسانی اس کو اختیار کر لیتا تھا۔ جب وہ یہ تمام کر تب سیکھ گیا، اور تینوں رکاوٹوں کو چند ثانیوں کے عرصہ میں رفع کرنے پر قادر ہو گیا، تب بھی وہ حرکات جن کی بدولت اس کو کامیابی ہوئی تھی، مستقل عادات کی صورت میں نہ آئی تھیں، کیونکہ نہ صرف یہ کہ ہر بعد کے موقع پر ان کی ترتیب بدل جاتی تھی، بلکہ نفس حرکات کی نوعیت بھی متغیر ہو جاتی تھی۔ اکثر تو وہ سب سے پہلے اپنے پیچے سے ہنڈل کو دبتا تھا، اور اس میں کبھی دایاں اگلا پیچہ استعمال کرتا تھا، لیکن اکثر دایاں اگلا پیچہ کام میں آتا تھا۔ جب اس کو معلوم ہوتا تھا کہ پیچے سے یہ ہنڈل دبتا نہیں ہے، تو وہ فوراً پلٹ کر ب کی طرف آتا، اور اس کو کبھی تو وہ اپنی ناک سے پھراتا، اور کبھی اپنے پیچے سے۔ شروع شروع میں وہ ب کو پوری طرح نہ پھراتا تھا۔ یہ اس کو محض دیکھ کر کبھی بھی معلوم نہ ہو سکا۔ اس کا علم اس کو ہنڈل دبانے سے ہوتا تھا۔ اگر یہ ہنڈل اب بھی نہ دبتا تھا، تو وہ پلٹ کر ب کی طرف آتا، اور اس کو اور آگے بڑھا دیتا، راج کو وہ بالعموم پیچہ کی ایک

ضرب سے گراتا تھا۔ اور یہ کبھی ب کو پھرانے سے قبل اور کبھی اس کے بعد اور کبھی الف کو دبانے سے قبل اور کبھی بعد۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم اس واقعہ سے کس طرح انکار کریں گے کہ وہ ہمہ اور ناقص طور پر اپنی ہم سے واقف تھا یہ کہ اس کا ان کل پرزوں کو استعمال کرنا بعینہ ایسا تھا جیسا کہ وہ موٹر ڈرائیور موٹر کے کل پرزوں کو استعمال کرتا ہے جو موٹر کی مشین سے واقف نہیں۔ ان دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ مقدم الذکر نے ان کا استعمال خود اپنی کوشش اور سعی و خطا کے طریقہ سے سیکھا ہے لیکن موخر الذکر کو یہ تمام باتیں دوسرا شخص سکھا دیتا ہے۔ ان حرکات کو ہم کم و بیش بے نیکی کہہ سکتے ہیں لیکن کلیتہً بے نیکی نہ تھیں۔ کیونکہ اول تو ان کا مرجع وہ کس تھا اور یہ رجوع نہ تو اضطراب کا نتیجہ تھا نہ رنجی کا۔ بسکٹ کی بواگ اس کی ناک میں گئی تو یہ تو اس کے تمام میدان عمل میں پھیلی ہوئی تھی۔ دوسرے یہ کہ اس کی تمام کوششیں ڈھکنے اور اس کے ہینڈل تک محدود تھیں۔ اس کیس کے دوسرے حصوں کی طرف اس نے شاذ ہی توجہ کی۔ پہلی سلی مرتبہ جو اس نے ج کو گرایا ہے وہ تو ضرور بے نیکی طور پر پہنچے مارنے کا نتیجہ تھا لیکن کامیابی کے بعد جلد ہی ہی اس کی حرکات براہ راست اس کی طرف راجع ہو گئی تھیں۔ یہ حرکات کبھی تو نیچے کی ہوتی تھیں اور کبھی ناک کی۔ سب سے زیادہ عجیب بات تو یہ تھی کہ اس نے یہ معلوم کر لیا کہ جب الف نہ دے اس وقت تک اس کو دبانا بے کار ہے۔ اکثر تو اس نے ہینڈل کو بہت بری طرح دبا یا اور قبل اس کے کہ وہ اپنی ناک ڈھکنے کے نیچے دے سکے اس نے اس کو چھوڑ دیا۔ لیکن یہ اس کے نیچے (بحیثیت آلہ) کے نقائص کا نتیجہ تھا۔ ان تمام واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر جیسا کہ کردار شروع ہی سے مقصدی تھا یعنی وہ ایک غایت بالفاظ دیگر بسکٹ کو حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا لیکن یہ غایت اور اس غایت کے حصول کے ذرائع اس کے لئے اس وقت واضح ہوئے جب

وہ ماہر بن گیا۔ اس نے اپنے طریق عمل کا کوئی مکمل خاکہ تیار نہ کیا، اور غالباً خاتمہ پر بھی اس نے ان تمام کڑیوں کو بحیثیت سلسلہ کے متصور نہ کیا، جن کی مدد سے اس نے غایت حاصل کی۔

لیکن اس سلسلے کی ہر کڑی کی پیش بینی شروع میں تو حد درجہ غیر فصیح تھی، تاہم فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہ رفتہ رفتہ زیادہ معین ہوتی گئی، یہاں تک کہ آخر میں وہ بوقت ضرورت ہر ضل کو معین صورت میں اپنے ذہن میں لاتا تھا۔

میں اس کتبے کا ایک کرب بیان کروں گا۔ اس کرب کا اگرچہ باقاعدہ مشاہدہ نہیں کیا گیا، لیکن یہ بھی بہت معنی خیز ہے۔ اگر میں کربے میں کسی جگہ بسکٹ چھپاتا تھا، تو وہ اس کو تلاش کر کے نکال لاتا تھا۔ اس اعتبار کے بہت سے امادوں کے بعد میں وہ بسکٹ دو سروں کے کمرے میں چھپانے لگا۔ اب اس شکل تر کام کے بہت غھوڑے سے تجربے کے بعد اس نے یہ سیکھا کہ وہ نیچے کسی کمرے میں بیٹھ کر نہایت توجہ سے آواز سنتا، درآن حالیکہ اوپر کے بہت سے کمرے میں سے کسی کمرے میں بسکٹ چھپایا جا رہا ہوتا تھا۔ اس کے بعد جب چھپانے والا واپس آتا اور اشارہ کرتا، تو وہ پھرتی سے اوپر جاتا، اور بالعموم جلد ہی ہی کرہ دریافت کر کے بسکٹ نکال لاتا۔ یہ سیکانکیت تو یقیناً ہی گہے گی، کہ ہونے اس کی رہنمائی کی۔ لیکن یہ گہر بہت بڑا تھا، اور اس میں بہت سے لوگ رہتے تھے۔ اس لئے یہ مختلف قسم کی بوؤں سے بسا ہوا تھا۔ تاہم یہ بتانا تو ناممکن ہے کہ اس تمام کرب میں اس کا ذہن کس طرح کام کرتا تھا۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اس واقعہ سے انکار کرنا اپنی لیاقت کا خواہ مخواہ اظہار کرنا ہوگا، کہ اس میں تمام موقعہ و محل کا عقلی انکشاف شامل تھا، اور اس انکشاف کے لئے گھر، اور اس کے مختلف حصوں کا اکتسابی علم ضروری تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ اس انکشاف

اور علم اور ہمارے اس طرح کے انکشاف اور علم میں فرق کیا ہے؟  
معلیٰ اختبارات کا مفید ہونا مسلم ہے، لیکن یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ عقل

حیوانی کی حدود معین کر سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سعل کے حالات طبعی حالات سے اس قدر مختلف ہوتے ہیں کہ حیوان اپنی اعلیٰ ترین طاقتوں اور قوتوں کو بھی بروئے کار نہیں لاسکتا۔ بھڑوں پر سعلی اختبارات کی کئی صدیاں گزر جاتیں اور ہم کو یہ معلوم نہ ہوتا کہ ان میں سے ایک نوع اپنے سوراخ کے اوپر تھی دبائے کے لئے کنکر ای استعمال کرتی ہے۔

اس سلسلہ میں میں البرفیلڈ کے گھوڑوں اور دیگر حیوانات کے ایسے ہی کردار کی مثالوں کا ذکر کر دوں گا۔ یہ مثالیں ان لوگوں کی تنبیہ کے لئے ہیں جو عقل حیوانی کی تقلیل کرتے ہیں۔ ان مثالوں کی توجیہ تو بہت مشکل اور متنازع فیہ ہے لیکن ان سے کم از کم اتنا تو ثابت ہو جاتا ہے کہ گھوڑے میں اور اکی تمیز کا اتنا اعلیٰ درجہ ہوتا ہے کہ جس کو ماہرین نفسیات میں سے وہ لوگ بھی معلوم نہ کر سکے جو اس کے سب سے گہرے دوست ہیں۔

اغلب یہ ہے کہ صرف اعلیٰ حیوانات افراد اشیا میں بحیثیت افراد اشیا تمیز کرنا اور ان کی شناخت کرنا سیکھ سکتے ہیں۔ جبلی ادراک جو ہر اشیا کی تمیز ہے بحیثیت اس کے یہ اپنی صنف یا نوع کی نمائندگی کرتی ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ جو حیوانا کہ ایک رفیق زندگی کے ساتھ تمام عمر کاٹ دیتے ہیں اور جو حیوانات کہ اپنے گھونسلوں یا گھروں کے ماحول کے ساتھ اکتسابی مانوسیت کی رہنمائی میں اپنے گھونسلوں یا گھروں

۱۰۔ Elberfeld

۱۰۔ ایک گھوڑے کے متعلق تو کہا جاتا ہے کہ وہ کافی پیچیدہ حساب کے سوالات حل کر لیا کرتا تھا اور اپنے جوابات کا اظہار زمین پر پاؤں مار مار کر کیا کرتا تھا۔ پرفیسر مٹمپف (Stumpf) اور اس کے شاگردوں کا خیال ہے کہ گھوڑے کا یہ کرتب اس بات پر موقوف معلوم ہوتا ہے کہ وہ تماشاٹیوں کی غیر ارادی خفیت حرکات کو معلوم کر لیتا تھا۔ البرفیلڈ کے ہھر کوال نے چند گھوڑوں کو اس سے بھی زیادہ پیچیدہ سوالات حل کرنے سکھائے تھے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اس میں بہت کامیابی ہوئی۔ لیکن اکثہ محققین ان گمراہوں کے اس کرتب کی توجہ اس اصول پر نہ کر سکے جس نے انہوں پہلے گھوڑے کے کرتب کی تھی (مصنف)

کی طرف واپس آتے ہیں وہ افراد اشیا کو بحیثیت افراد اشیا شناخت کرنا اور ان میں تمیز کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ عقل مند کتا اشخاص و اشیا کی بڑی تعداد کی شناخت اور ان میں تمیز کر سکتا ہے۔ یہ شناخت ابتدائی تصدیق پر دلالت کرتی ہے اور یہ تصدیق اس وقت صحیحی ہو جاتی ہے جب یہ حیوان فعل صادر کرنے سے قبل حالت تذبذب میں رہتا ہے۔ مثلاً میں اپنے باغ کے دروازے میں داخل ہوتا ہوں اور دیکھتا ہوں کہ میرا کتا دروازے کے سامنے کوئی ساٹھ گز کے فاصلے پر پڑا سو رہا ہے۔ میری آہٹ یا گروہ اٹھتا ہے اور بھونکنا شروع کرتا ہے، گویا وہ مجھے اجنبی اور غیر سمجھتا ہے اور کانٹنے کے لئے آگے بڑھتا ہے۔ اب اگر میں اس کا نام لے کر نہ پکاروں یا کوئی اور ایسی حرکت نہ کروں جس سے وہ مجھ کو پہچان لے، تو جب وہ مجھ سے کوئی بیس گز کے فاصلے پر رہ جاتا ہے، اس کا انداز بالکل بدل جاتا ہے۔ اب وہ دوست بن کر میری طرف آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کتے کی بصری تمیزاتی تمیز نہیں ہوتی، جتنی کہ انسان کی۔ جب وہ میرے قریب آتا ہے، تو اس کے کردار میں میٹاؤ و مختلف حالتوں کا اختلاط و متبادل نظر آتا ہے ایک حالت تو معاندانہ ہوتی ہے، اور دوسری محالفاۃ و موافقاۃ فرمانبرداری کی۔ لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد اپنا مک اس کا تذبذب ختم ہو جاتا ہے، اور وہ نہایت گرمجوشی کے ساتھ میرا خیر مقدم کرتا ہے۔ اگر میں یہی اختیار اٹکی روشنی میں کروں اور آواز بدل کر اس کا نام پکاروں، تو اس کی حالت تذبذب اور طول کھینچ سکتی ہے۔ اب اس صورت میں اس کا خاتمہ صرف اس وقت ہوتا ہے جب اس کی ناک میرے قریب آتی ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم اس بات سے کس طرح انکار کر سکتے ہیں کہ اس کا یہ کردار ہمارے اسی قسم کے کردار سے مشابہت تامہ رکھتا ہے۔ جب اپنے کسی دوست کو پہچاننے میں ہم کو دقت پیش آتی ہے، تو کیا ہماری حالت بھی بالکل ایسی ہی نہیں ہوتی؟ ہم بھی آگے بڑھنے میں تذبذب کرتے ہیں اور ہمارے دل میں بھی شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں۔ ہماری مثال میں یہ تمام کیفیت ایک فعل تصدیق کی وجہ سے معین شناخت اور استقلال میں بدل جاتی ہے۔ مگر ہے کہ ہم اپنی تصدیق کو بائین الفاظ بیان کر دیں کہ ”بائیں تم ہو“ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ الفاظ ہمارے منہ سے مراحتہ نہ نکلیں۔ بعض اوقات اس تصدیق

سے قبل ایک سوالیہ جملہ ہوتا ہے جو ”کون بہ زید؟“ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ لیکن اکثر حالات میں یہ سوال الفاظ میں نہیں کیا جاتا، بلکہ جو شخص کہ سامنے کھڑا ہے اُس کا مشیت نظروں سے معائنہ کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اچانک تصدیق شناخت حاصل ہو جاتی ہے۔ سو خراذکر صورت میں ہماری ذہنی حالت بالکل کتے کی اس ذہنی حالت کے مشابہ ہوتی ہے، جب وہ مجھے ذرا تذبذب و تامل کے بعد پہچانتا ہے +

تصدیق استدلال کی ایجاد ہے اور اگرچہ استدلال کے پورے معنوں میں آزادی کے ساتھ کام کرنے والا تخیل اور زبان کا استعمال بھی شامل ہے، تاہم ادراکی سطح پر بھی ابتدائی استدلال موجود ہوتا ہے۔ استدلال کی جو ہری خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک شے کے کسی ایسے پہلو یا اس کی کسی ایسی صفت کا رد عمل ہوتا ہے جو خبر کی وجہ سے یہ شے ہمارے حالیہ مقصد کے لئے کارآمد اور مناسب نظر آتی ہے۔ ذہنی سلسلہ میں بندرون Apes سے نچلے درجہ کے حیوانات میں کسی ایسے کردار کی طرف اشارہ کرنا مشکل ہے جس سے استدلال مدلول ہوتا ہو۔ لیکن جب ایک بندر مختلف اشیاء مثلاً لمبی لمبی لکڑیاں، رستے وغیرہ کا استعمال کرتا ہے، تاکہ ایک چیز کو اپنی طرف کھینچ سکے، تو وہ ادراکی استدلال کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ حیوان ان مختلف و متنوع اشیاء کی اس مشترک صفت کی شناخت کر لیتا ہے اور اس کا جواب دیتا ہے جس کی وجہ سے یہ تمام اشیاء باوجود اپنے تمام اختلاف کے اُس حیوان کے لئے کارآمد ہوتی ہیں۔ ہماری مراد ان کی اس صفت سے ہے کہ یہ کم و بیش وزنی، نرم اور قابل استعمال ہوتی ہیں۔ اعلیٰ بندروں میں ابتدائی استدلال کی یہ شہادت اکثر دکھائی دیتی ہے +

## حیوانات میں تخیل

حیوانات کے کردار کا بڑا حصہ ادراک، یعنی ان ارتقائات کی شناخت کے زیر اثر شروع ہوتا ہے اور یہی ان کے کردار کی رہنمائی کرتا ہے، جو ان کے آلات حس پر مرتکب ہوتے ہیں۔ اس سوال کا جواب دینا آسان نہیں کہ حیوانات کس

حد تک ان اشیاء پر فکر کر سکتے ہیں یا کردار کو ان کے مطابق بنا سکتے ہیں جو ان کے حواس کے سامنے موجود ہوتے ہیں؛ لیکن اس میں تمشکل ہی سبب کیا جائے گا کہ اعلیٰ حیوانات میں یہ قابلیت بعد وافر موجود ہوتی ہے۔ غیر موجود یا بعید اشیاء پر فکر کرنے کے عمل یا اس کی قابلیت کے لئے تخیل عام ترین اصطلاح ہے۔ جب ایک حیوان مستقل مزاجی کے ساتھ اپنے گھر کی طرف سفر کرتا ہے یا جب ایک کتا سو کر اٹھتا ہے اور براہ راست اس مقام کی طرف جاتا ہے جہاں اس نے ایک دن قبل بڑی چھپائی تھی یا جب ایک کتا بہت دیر تک اس دروازے کے سامنے کھڑا رہتا ہے جس میں اس کا مالک داخل ہوا ہے تو اس کردار کی توجیہ بغیر اس فرض کے ناممکن ہے کہ وہ حیوان کسی طرح اپنے گھر یا اپنی بڑی یا اپنے مالک کے متعلق فکر کرتا ہے یا ان کو اپنے تخیل میں لاتا ہے۔ ایک خوابیدہ کتے کا کردار اکثر اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ شکار کا خواب دیکھ رہا ہے +

پروفیسر ڈبلو ایس ہنٹ نے اس بات کی نہایت ناہر اور اور صحیح تحقیق کی ہے کہ گزشتہ یا غیر موجود احساسی اور اکات کہاں تک حیوانات اور انسان کے چھوٹے چھوٹے بچوں کی رہنمائی کر سکتے ہیں۔ اس اعتبار کے معمول نے چند امادوں کے بعد ایک کبک کے تین خانوں میں سے کسی ایک ایسے خانے میں سے خوراک کو حاصل کرنا سیکھ لیا جو اور خانوں سے اس بات میں مختلف تھا کہ اس میں روشنی ہوتی تھی۔ اب وہ معمول پکڑ لیا جاتا تھا اور روشنی کے ظاہر ہونے کے کچھ عرصہ کے بعد اس خانہ کی طرف روانہ کیا جاتا تھا (یہ عرصہ مختلف اعتبارات میں مختلف ہوتا تھا) اس طرح ثابت یہ ہوا کہ اگر یہ عرصہ ایک خاص کثیر ترین مدت سے تجاوز ہوتا تھا تو معمول کی ہر نوعی راہ راست اس خانے تک نہ پہنچتی تھی۔ چنانچہ جو ہوں کے لئے یہ عرصہ دس ثانیوں کا تھا کتوں کے لئے پانچ منٹ کا اور انسان کے بچوں کے لئے ان کے عمروں کے مطابق یہ عرصہ بہت لمبا ہوتا تھا۔ کوہلو نے سندرجہ ذیل مشاہدات بیان کئے ہیں :- اس نے ایک سیب ریت میں دبایا اور اوپر سے ریت کو ہوار کر دیا گیا۔ ایک شیمپینزی اپنے بچروں میں بیٹھا ہوا اس کی تمام حرکت کو بغور دیکھ رہا تھا مختلف وقتوں جن

میں سے طویل ترین ایک گھنٹے کا تھا، بعد پھرے میں ایک لکڑی ڈالی گئی۔  
 ٹیمپنیزی نے لکڑی اٹھائی اور پھرے کے ڈنڈوں کے درمیان میں سے  
 اس کو نکال کر وہ مقام کھودنا شروع کیا جہاں سیب دبایا گیا تھا۔ اس  
 طرح اس نے وہ سیب حاصل کر لیا۔ بعد کے اعتبارات میں ان کو اس  
 مقام پر لایا گیا جہاں سولہ گھنٹے قبل انہوں نے سیب دبائے جاتے دیکھا تھا۔  
 اکثر مثالوں میں وہ براہ راست اس مقام پر پہنچے، اور سیب کھود لائے۔  
 ان اعتبارات میں ضروری باتوں کا خاص خیال رکھا گیا تھا۔ لیکن ان سب  
 سے یہی ثابت ہوا کہ حافظ نے ان حیوانات کی اس مقام، اور طرز عمل کی طرز  
 رہنمائی کی جس کا انہوں نے مشاہدہ کیا تھا۔ اس بات سے انکار کرنا اپنی  
 ریاضت کا خواہ مخواہ اظہار کرنا ہوگا کہ جب انہوں نے صحیح مقام پر ریت  
 کھودنا شروع کیا ہے تو ان کے دل میں یہ خیال موجود تھا کہ سیب اسی  
 مقام پر دفن ہے +

حیوانات کے تخیل کی اکثر ایسی مثالیں اس مانوسیت پر منحصر معلوم ہوتی ہیں جن کا  
 اکتساب فرد حیوان نے کیا ہے۔ لیکن چند مثالوں میں ہم یہ فرض کرنے پر مجبور نظر آتے ہیں  
 کہ غیر موجود شے پر فکر کرنے، یا اس کو تخیل میں لانے کی قابلیت خلقی ذہنی ترکیب کی صورت  
 میں پہلے ہی سے موجود ہوتی ہے۔ ایک پیچیدہ چیز کا ایک ایسے نقشے کے مطابق جو اس  
 نوع میں مشترک ہے، اور اس چیز کی سابق واقفیت کے بغیر بنانا ایسی ہی مثال ہے۔  
 چنانچہ کڑیاں اسی طرح اپنے جانے جانتی ہیں۔ پھر بعض پرندوں، مثلاً بیا، کا پیچیدہ  
 اور نفیس گھونسل بنانا بھی اسی عنوان کے تحت آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ بیا  
 کے بچے اس گھونسل میں پیدا ہوتے، اور بال و پر نکالتے ہیں، جس کی طرح کا گھونسلان  
 کو بعد میں بنانا ہے، تاہم یہ فرض کرنا بہت مشکل ہے کہ اس گھونسل کی خاص ساخت  
 محض روایتی اور رسمی ہے، اور یہ کہ یہ بچے اس گھونسل کی ساخت کا مطالعہ اس غرض  
 کو پیش نظر رکھ کر کرتے ہیں کہ کچھ ماہ بعد ان کو بھی اس طرح گھونسل بنانا ہے۔ تاہم یہ متبادل  
 خیالات ہیں۔ یہاں اضطرارات کے محض سلسلے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ حیوان  
 اپنی نوع کے خاص نمونے اور شکل کو حاصل کرنے میں اپنے کام کو مختلف طریقوں سے حالات



وقت کے مطابق بناتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ گونسلوں کے اتفاقی نقائص کا کیا علاج۔ اور یہ کہ اس غیر معمولی مواد اور ان غیر معمولی حالتوں کا استعمال کس طرح ہو سکتا جو رونما ہوتی ہیں +

ان صفحات میں میں عالم حیوانی میں ذہنی وظائف کے ارتقا پر بحث نہیں کر سکتا۔ میں چلتے چلتے اس عقیدہ پر زور دوں گا کہ جبلت اور عقل نہ تو ارتقا کے دو متباد راستے ہیں نہ ارتقا کے دو مختلف مدارج۔ برعکس اس کے یہ ہر ذہنی زندگی کے دو پہلو ہوتے ہیں جن کو ہم تجرید کی مدد سے میز کرتے ہیں۔ ایک عام خیال یہ ہے کہ جبلی کردار "غیر شعوری" ہوتا ہے اور عقلی کردار "شعوری"۔ اس خیال کے لوگ سوال کرتے ہیں کہ ارتقا کے کس درجہ پر عقل یا "شعور" نے غیر شعوری جبلت کی بیج کنی یا اس کو متغیر کرنا شروع کیا؟ چنانچہ پروفیسر ایس۔ جے۔ ہومن اپنی کتاب *The Evolution of Animal Intelligence* میں لکھتا ہے :- "اس وقت تخمیناً بھی یہ نہیں بتایا جاسکتا

کہ ارتقا کے کس درجے پر عقل سب سے پہلے ظاہر ہوتی ہے۔ اس میں البتہ شبہ نہیں ہو سکتا کہ جبلت ایک دفعہ نہیں بلکہ کئی مرتبہ عقل سے بدل چکا ہے۔ استعمال و بات کا ہے کہ اعلیٰ درجہ کے *Mollusca* کی عقل بلحاظ اہلیت *Anthropods* کے عقل سے بے نیاز ہے اور ریڑھ دار جانوروں کی عقل کی ترقی دیگر جانوروں کی عقل کی ترقی

پر موقوف نہیں۔ پھر خود *Anthropods* میں بھی اغلب یہ مجھے *Arachnids* کی عقل اور کیڑوں کی عقل بلحاظ اہلیت مشترک نہیں۔ ممکن ہے کہ ان دو بڑی جماعتوں میں بھی عقل علیحدہ علیحدہ اس کردار سے پیدا ہوئی ہو جو خالصتہً جبلی قسم کا ہے۔ اس تنگدلی ارتقا میں سپنس کے اس عقیدہ کی بہت بول آتی ہے کہ متعلقہ ساختوں کے ایک غیر مخصوص درجہ پیدائیگی پر پہنچ جانے کے بعد میکانیکی اضطرابات کی ترکیب و باز ترکیب سے "شعور" پیدا ہوا۔ اس غلط اشارہ پر عمل کر کے ذہن کے ارتقا کو ہم کبھی بھی نہ سمجھ سکیں گے۔ میں نے اپنے قارئین پر یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ ادنیٰ ترین حیوانات کے کردار سے بھی ذہن کے مبادی پر دلالت ہوتی ہے اور یہ کہ ہم مقصدی کردار کو میکانیکی اعمال

میں سے پیدا نہیں کر سکتے کیونکہ ان دونوں میں بعد المشرقین ہے۔ انجام کار  
 ثابت کیا جاسکتا ہے کہ دونوں اعمال ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ لیکن زیادہ  
 احتمال اس کا ہے کہ بغیر غصوی فطرت کے اعمال مقصدی ثابت ہوں گے نہ یہ کہ  
 حیوانات کا کردار خالصتہً میکانیکی ثابت ہوگا۔ اس وقت تک تو ایک قسم  
 کے اعمال کو دوسری قسم میں تحویل کرنے کی تمام کوششیں بے ثمر رہی ہیں۔  
 اس وقت میکانیکی عمل اور مقصدی کردار دونوں تحتلات مفید بلکہ فی الواقع  
 ناگزیر اور اس لئے صحیح ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے دائرہ  
 عمل میں مساوی طور پر اساسی بھی معلوم ہوتا ہے۔

---

# بالمفہوم

## لمبعی انسان کا کردار

ہم عام طور پر طبعی اور مصنوعی کا مقابلہ کیا کرتے ہیں۔ اگر ہم ان کے تقابل پر غائر نظر ڈالیں، تو انہیں کو معلوم ہوگا کہ مصنوعی، یعنی وہ جو صنعت کی پیداوار ہے، فکر، حقیقت اور فعل کی مجتمع روایات کے استعمال کا نتیجہ ہوتی ہے اور یہی روایات انسانی تمدن کے مختلف مدارج کو مستحضر کرتی ہیں۔ ہر فرد انسانی کا فطری نشوونما ان روایات سے بہت گہرا اثر قبول کرتا ہے۔ جو جسم کہ ہم کو اپنے اسلاف سے ورثہ میں لیتا ہے، وہ دیگر انسانے جنس، خصوصاً اپنے بزرگوں کے ساتھ میل جول سے بہت متغیر ہو جاتا ہے اور خود ان بزرگوں کا جسم بھی اسی طرح ایک خاص سانچے میں ڈھلتا ہے۔ ہم پر روایات کا وسیع اثر اس زبان سے ظاہر ہوتا ہے جس کو ہم استعمال کرتے ہیں۔ یہ زبان تقریباً تمام کی تمام ان روایات سے بنتی ہے، جن کو ہم نے اپنے اندر جذب کر لیا ہے، اور اسی زبان کے استعمال پر ہماری اعلیٰ قابلیتوں کا نشوونما بروز منحصر ہوا کرتا ہے۔

میاں ایک ایسی چھوٹی سی جماعت انسانی کی زندگی کو تصور کرنا مفید ہوگا جس پر انسانی روایات نے کوئی اثر نہیں کیا ہے۔ اس قسم کی جماعت حقیقتاً تو غالباً موجود نہیں، لیکن اصولاً اس کو تصور کرنا ناممکن نہیں۔ اختیار کی غرض سے ایسی جماعت کو پیدا کرنا نفسیات کے لئے بے انتہا فائدہ بخش ہوگا بشرطیکہ اس اختیار پر کوئی

اخلاقی اعتراض : ہوتا ہو۔ لیکن اگر یہ یہ اختیار فی الواقع نہیں کیا جاسکتا، تاہم تحمل میں اس کو کرنا بھی ہمارے لئے مفید ہوگا۔ اس طرح کرنے سے امید ہو سکتی ہے کہ ہم انسانی اور حیوانی کردار کی لازمی مشابہتوں کو معلوم کر لیں گے اور تحمل میں اس بہت چوری خلیج کو پاٹ دیں گے جو ادنیٰ ترین معلومہ انسان اور اعلیٰ ترین حیوان کے درمیان حائل ہے اور جو ذرا بتی علم، غنا، اور محاسنات کے اس ذخیرہ کا نتیجہ ہے جس کو ابتدائی انسانی جماعتوں نے جمع کیا ہے۔ اس جماعت کے اراکین طبعی مرد و عورتیں اور بچے کہہ جاسکتے ہیں۔ اس قسم کا طبعی مرد کس قسم کی مخلوق ہوگا؟ یہ ایک طرف تو وحشی ترین انسانوں اور دوسری طرف اعلیٰ حیوانات کے کن باتوں میں مختلف ہوتا ہے؟ مومگلی ان تمام احساسی قابلیتوں سے مستمع ہوگا جن سے کہ ہم مستمع ہوتے ہیں اور جن اشیاء سے وہ اپنی جبلتوں کی بدولت سروکار رکھتا تھا، ان کے تعلق سے اس کی اور کی تمیز بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوگی جیسا کہ اکثر وحشیوں کی ہوا کرتی ہے اس میں بھی وہی جبلتیں ہوں گی جن کے متعلق ہم یہ فرض کرنے کے وجہ دیکھ چکے ہیں کہ وہ تمام اعلیٰ غولی دودھ پلانے والے جانوروں میں مشترک ہوتی ہیں وہ بھی مختلف اشیاء و مواقع کے اور اک پر اپنی جبلتوں کے طبعی غایات کے حصول کی ہجنانہ کوشش کرتا ہے۔ اس کو بھی اپنی جبلتوں کی اتہاؤں اور ”طلبوں“ اور ان جذبی تحریکات کا تجربہ ہوتا ہے جو ان جبلتوں کے لئے مخصوص ہیں۔ ہجانی کوششوں کی کامیابی پر اس کو بھی خوشی یا تشفی ہوتی ہے اور ان کوششوں میں ناکامی یا ان میں رکاوٹ پر افسوس اور عدم تشفی کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ سب باتیں تو اس میں ہو چکی، لیکن زبان کے نام سے چند جذبی چیخوں اور آوازوں اور چند اشاروں کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔

اگر ہم کسی ایسے شخص سے دوستی کریں اور اس کے کردار کا مطالعہ کریں تو اس مطالعہ کی تشریح و تاویل کا ہمارے پاس سوائے اس ذریعہ کے اور کوئی ذریعہ

حکیم کپلنگ (Kipling) نے مومگلی (Mowgli) کے نام سے ایک ایسے ہی طبعی انسان کو اپنی کتاب Jungle Tales میں بیان کیا ہے۔ میں نے یہ نام اسی سے لیا ہے (مصنف)

نہ ہوگا جس سے کہ ہم حیوانی کردار کی تشریح و تاویل کرتے ہیں پھر ہماری تشریح و تاویل بھی اس تشریح و تاویل کے مقابلے میں کچھ ذرا ہی زیادہ یقینی اور مکمل ہوتی ہے جو ہم ایک عقلمند کتے کے کردار کی کرتے ہیں۔ اس کے کردار اور اعلیٰ حیوانات کے کردار میں بڑا فرق یہ ہوگا کہ یہ زیادہ تر ان اشیاء کے مطابق ہوگا اور ان کی طرف اشارہ کرے گا جن کا پہلے کسی وقت اور اک ہوا تھا، لیکن جو اس وقت حواس کے سامنے نہیں اور وہ مواقع و حالات اس کی رہنمائی کریں گے اور اس سے مدلول ہوں گے جن کا پہلے کسی وقت تجربہ ہو چکا ہے اور جن کے آئندہ تجربے کی کوئی امید نہیں۔ غالباً ہم کو معلوم ہوگا کہ وہ ذخیرہ خوراک اور چند مادی ملوکات مثلاً چند کھالوں، ان گھبراہٹوں اور اوزاروں، کا مالک ہے اور ان کی جان کے برابر حفاظت کرتا ہے۔ ان کو وہ مشکل ہی اپنے مقاصد کے مطابق بناتا ہے بلکہ دراصل ان کا انتخاب وہ صرف اس لئے کرتا ہے کہ ان سے اس کی مطلب برآری ہوتی ہے۔ پھر کسی پہاڑ کی کھوہ میں غالباً اس کا گھر بھی ہوگا جس میں وہ اور مردوں اور عورتوں کے ساتھ حصہ دار ہوگا۔ پھر وہ ایک خاص عورت کے ساتھ محبت و الفت کا اظہار بھی کرے گا اور یہ عورت اس کے بچوں کی ماں ہوگی۔ لیکن ہم وثوق کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ان بچوں میں خاص دلچسپی رکھے گا، ان کی حفاظت کرے گا اور کھلائے پہنائے گا، ان کی انیسی ملکیت کا دعویٰ کرے گا، اور ان سے اس فرمانبرداری و تابعداری کا امیدوار رہے گا جن کی وجہ سے وہ اس کے ابنائے جس کے بچوں سے متمیز ہو جائیں گے۔ جو اشارہ کہ اس کا کردار اشیاء بعیدہ کی طرف کرتا ہے اس کی وسعت سے ہم یہ نتیجہ نکالیں گے کہ اس قسم کی اشیاء پر اس کی غور و فکر کرنے کی قابلیت یعنی اس کا تخیل کسی اور حیوان کے تخیل کے مقابلے میں بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کردار گزشتہ تجربات کے مطابق مستقبل کی زیادہ پیش بینی پر دلالت کرے گا اور یہ کہ آئندہ واقعات و حادثات کی روک تھام اور ان کی تیاری کی غرض سے وہ اپنے فعل کی زیادہ دور رس سکیم تیار کرے گا۔ اس کے علاوہ اس سکیم پر عمل کرنے میں وہ اور اس کے ساتھی ایسا موثر اور متنوع تعاون کریں گے کہ کوئی اور دودھ پلانے والا جانور نہیں کر سکتا۔ اس ثابت ہوگا کہ یہ سب اشاروں اور محمد و فہرست الفاظ کی مدد سے ایک دوسرے کو بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں۔

## خواہش

موگلی میں تخیل کی اعلیٰ طاقت کا انکشاف اس طرح بھی ہوتا ہے کہ وہ زیادہ خود مختار ہوتا ہے، افعال و اعمال کو خود شروع کر سکتا ہے اور اپنی کوششوں کو بہت لمبے عرصوں تک جاری رکھ سکتا ہے۔ حیوانی کردار کے سلسلوں میں سے تمام تو نہیں، لیکن اکثر سلسلے احساسی ارتسامات کی وجہ سے شروع ہوتے ہیں، اور اگر وہ شے ہتائی جائے جس سے ایک خاص جہلی جواب پیدا ہوتا ہے، تو اکثر صورتوں میں یہ جان ہی مردہ ہو جاتا ہے، یا اس کی جگہ کوئی اور یہ جان لے لیتا ہے جو کسی اور شے کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ اگر کسی حیوان کو اس سلسلہ فعلیت سے منحرف کر دیا جائے جو ایک احساسی ارتسام سے شروع ہوا ہے اور اگر اس انقطاع کی مدت محض شوڑی سی نہ ہو، تو پھر وہ حیوان شاذ ہی اس فعلیت کی طرف عود کرتا ہے اور اگر کرتا ہے، تو صرف اس وقت جب یہ اپنے سامنے پھر اسی شے کو پاتا ہے جس سے وہ سلسلہ شروع ہوا تھا۔ لیکن ایک کتا وہ بڑی کھود نکالتا ہے جو اس نے ایک دن قبل دبائی تھی، زندہ اپنے اس شکار کی طرف لوٹ آتے ہیں جس میں سے انہوں نے کچھ دن قبل تھوڑا سا حصہ کھا یا تھا، پھر اپنے اس سوراخ کی طرف واپس آتی ہے جو اس نے تیار کیا ہے۔ اسی طرح تشہد کی کمی اس کس کی طرف دوبارہ رخ کرتی ہے جس میں کا کچھ شربت وہ پہلے لے جا چکی ہے۔ ان تمام مثالوں میں کردار یا کوشش کا وہ تسلسل دکھائی دیتا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان اس چیز سے دور ہٹ جانے کے بعد بھی اس پر فکر کرتا رہتا ہے، یا اس کو متخیل کرتا ہے، وہ اس پر صرف بحیثیت شے کے غور نہیں کرتا، بلکہ اس کو ایک خاص مقام پر سمجھتا ہے۔ ایک بعید شے کے لئے ایسا فعل اس حالت پر دلالت

علاہ۔ اگر اشتہا قوی ہے، تو اس کا اظہار اس مبہم بلاغیت بے قراری میں ہوتا رہتا ہے جو اشتہا کے لئے مخصوص ہے (مصنف)

مثہ یہاں اور اس کے بعد میں "بعید" کی اصطلاح سے مراد یہ لے رہا ہوں جو شے کے (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کرتا ہے جس کو ہم اپنے آپ میں خواہش کہتے ہیں۔ خواہش کی وسیع ترین معنوں میں تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ یہ ہيجان ہے جس کا رخ کسی شے بعیدہ کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن اس طرح تعریف کرنے سے اس میں وہ متفرد خواہشات بھی شامل ہو جاتی ہیں جو بالعموم نفرت کہلاتی ہیں۔ اگر مجھے کوئی قریبی خطرہ یا کوئی خوفناک چیز مثلاً ایک جنگلی جانور یا آدمی کے جس کا میں ادراک نہیں کر سکتا تو بھی مجھ میں بھاگ جانے اور چھپ جانے کا ہيجان پیدا ہوتا ہے۔ یہ ایک متفرد خواہش ہے۔ محدود ترین اور اصلی معنوں میں خواہش کی دلالت یہ ہے کہ کسی چیز کا خیال ہم میں ایک ہيجانِ قفل کا باعث ہوتا ہے لیکن کوئی طبعی اخلاقی یا عقلی رکاوٹ اس فعل کے صدور میں مانع آتی ہے یا اس کو معطل کر دیتی ہے۔ مثلاً میں خوراک حاصل کرنے کی خواہش کرتا ہوں لیکن میں مقید ہوں یا میں یہ جرأت کرتے ڈرتا ہوں یا مجھے علم ہے کہ خوراک تک میری کسی طرح بھی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اغلب یہ ہے کہ حیوانات کو ان معنوں میں خواہش کا تجربہ نہیں ہوتا لیکن انی معنوں میں یعنی کسی بعیدہ شے کی طرف یا اس کے تعلق سے کو شش کی حیثیت سے اس کا تجربہ ان کو اکثر ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر جس حیوان میں کہ کوئی جبلی ہيجان پیدا ہوتا ہے وہ اپنے فعل کو اس وقت بھی نہیں روکتا جب اس ہيجان کی شے بعیدہ ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اس کا یہ ہيجان غالباً ہمیشہ اپنے آپ کو کسی نہ کسی قفل میں ظاہر کر دیتا ہے۔ اس لحاظ سے ہمارا طبعی انسان حیوانات پر فائق ہوگا۔ اس میں اعلیٰ صورت کی خواہش موجود ہوگی یعنی وہ کسی بعیدہ شے کی طرف جانے یا اس سے دور بھاگنے کا ہيجان محسوس کرے گا اور اپنے فعل کو روک دے گا۔ فعل کا یہ رکاوٹ اس کے ترقی یافتہ تخیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہمارا یہ نتیجہ غیر معقول نہ ہوگا کہ اعلیٰ حیوان میں بعیدہ خوراک یا بعیدہ خطرہ کو تخیل کرنے کی قابلیت ہوتی ہے اور جب وہ ان میں سے کسی پر فکر کرتا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ”بعیدہ“ وہ حواس کے دائرہ سے خارج ہے اس لفظ کی اس تقسیم سے ہماری نفسیاتی اصطلاح کی ایک بنیاد تکلیف دہ کمی پوری ہوتی ہے۔ بجز لفظ ”حاضر“ میں اس کی ضد کے طور پر استعمال کروں گا اور اس سے وہ اشیاء مراد لوں گا جو جو اس کے سامنے موجود ہیں یا ان پر اثر کرتی ہیں (مصنف)

تو اسی کے مطابق اس کا ہیجان فعل کی صورت میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ لیکن طبعی انسان بعید خوراک اور بعید خطرے کو ایک ہی جگہ اور ایک وقت موجود متخیل کر سکتا ہے۔ اس طرح اس کو خوراک کی خواہش ہوگی، لیکن جو فعل کہ اس خواہش کا نتیجہ ہے، وہ خوف کے ہیجان یا جیسا کہ ہم بالعموم کہا کرتے ہیں، حفاظت کی خواہش کی وجہ سے معطل ہو جائے گا، یا رکت جائے گا۔ یہاں فعل کی تقطیل اس حالت میں ہے جب کہ ہیجان فعل اس خواہش کی صورت میں برابر کام کر رہا ہے جو اس کی شے کے تخیل کی وجہ سے زندہ ہے۔ یہی تقطیل فعل تمام اعلیٰ عقلی فعلیت یعنی پورے اور مروج معنوں میں تفکر کی لازمی شرط ہے۔

## خواہش اور تخیل

اب ہمارا طبعی انسان ایک طرف تو بعید خوراک کی خواہش کرے گا اور دوسری طرف بعید شے کے ڈر کی وجہ سے اپنے غار سے قدم باہر نہ نکالے گا۔ لیکن اس تمام عرصہ میں وہ خوراک اور خطرناک شے پر برابر غور کرتا رہے گا۔ وہ اپنی چشم تخیل سے دیکھے گا کہ وہ مختلف احتیاطوں کے ساتھ اس خوراک کی طرف جارہا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مطلوب خوراک کوئی شکار مثلاً کوئی ہرن ہو جو صرف رات کے وقت اور ایک خاص چشمے کے کنارے دستیاب ہو سکتا ہے جہاں شیر بھی آتے ہیں اور ہرن بھی۔ اب ہو گئی اپنے غار میں بیٹھ کر ہرن کا بھی خیال کرتا ہے اور شیر کا بھی۔ بھوک اس کو آگے کی طرف دھکیلتی ہے اور خوف پیچھے کی طرف کھینچتا ہے۔ وہ سوچتا ہے کہ خطرے کے وقت وہ چشمے کے کنارے پر کسی درخت پر بٹیا لے سکتا ہے جیسا کہ اس نے اس سے قبل بار بار کیا ہے۔ اس کو خیال آتا ہے کہ روز بروز روشن میں جا کر درخت پر بیٹھ جانا چاہیے اور رات کے وقت شیروں کی طرف سے اطمینان کر کے نیچے اترنا چاہیے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اس طرح سے وہ بغیر خطرے میں بڑے خوراک حاصل کر سکتا ہے لہذا وہ اس پر عمل کرنا شروع کرتا ہے۔ وہ اس تمام کو ایک تجویز کی صورت دے سکتا تھا۔ اور اگر وہ اس سے قبل بہت دفعہ اس قسم کی تجویزیں قائم کر چکا ہے اور ان پر کامیابی کے ساتھ عمل کر چکا ہے تو آئندہ کسی مشکل کے درپیش آنے پر وہ کم و بیش ارادہ



ایک تجویز قائم کرے گا۔ اس طرح موگلی میں تجویز قائم کرنے یا عمل کرنے سے قبل طرز عمل پر غور و فکر کرنے کی صلاحیت پیدا ہوگی۔ حیوانات کو اگر کوئی دقت پیش آتی ہے اور وہ اس کو حل کرتے ہیں تو عقل کے دوران میں مختلف حرکتوں سے حل کرتے ہیں وہ تجویز و حکم قائم کرنے کے لئے غور و فکر نہیں کرتے، نہ وہ اس تجویز کے قائم کرنے کی غرض سے بیچھڑتے ہیں۔ اس ہی تجویز اور اس ہی مقصدی تدبیر کی بدولت طبعی انسان حیوانات پر فوقیت رکھے گا۔ اگر اس کو دقت درپیش آئے گی تو یہ بہت سے متبادل طرز عمل سوچے گا اور جب اس کو کوئی ایسا طرز عمل نظر آئے گا جس سے وہ خطرے کا دفعہ کر سکتا ہے تو اس تجویز کے مطابق عمل کرنا شروع کر دے گا۔ اب چونکہ اس کے پاس چند بے ڈھنگی میخوں اور اشاروں کے سوا اور کوئی زبان نہیں، لہذا اس کی تمام تجویزیں عینی اشیاء و مواقع تک محدود رہیں گی۔ لیکن یہ تجویزیں بھی تنازع للبقا میں اس کی بہت مدد کرتی ہیں ۛ

## ابتدائی عواطف

ایک اور طریقہ سے بھی موگلی کے کردار میں حیوانی کردار سے زیادہ تسلسل اور زیادہ یکسانیت پیدا ہو سکتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کتے کے سے حیوان میں ایک مخصوص جبلی ہیجان سے اس شے کے جواب دینے کا میلان پیدا ہو سکتا ہے جس کی طرف سے وہ طبعاً بے اعتنا تھا۔ چنانچہ وہ چابک کے خوف سے بھاگتا یا کسی شخص یا کسی اور کتے سے دوستی کرنا سیکھ سکتا ہے۔ موگلی اپنے اعلیٰ تخیل کی مدد اور اپنے تجربے کے ذریعہ سے مختلف اشیاء کی طرف اس قسم کے دیر پا میلانات بہت آسانی اور جلدی سے اکتساب کر سکتا ہے۔ فرض کرو کہ وہ کسی گہرے غار کا راستہ

ۛ اس میں تخیلی فکر پر میں نے زور صرف اس لئے دیا ہے کہ بعضوں کا خیال ہے کہ ہم الفاظ کا استعمال کئے بغیر فکر کر ہی نہیں سکتے (مصنف)

تلاش کر رہا ہے استعجاب کی وجہ سے وہ اس میں داخل ہوتا ہے اور نہایت حزم و احتیاط کے ساتھ وہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ روشنی مدھم پڑ جاتی ہے۔ اچانک اس کے کان میں ایک نہایت دہشت خیز آواز آتی ہے اور وہ خوفزدہ ہو کر واپس بھاگتا ہے۔ اپنے مسکن پر پہنچنے کے بعد وہ اس واقعہ پر غور کرتا ہے۔ اس کا تجل اسے سمجھاتا ہے کہ یہ دہشت خیز آواز ایک ایسی چیز کی تھی جو اسے بکڑ کر تباہ کر سکتی ہے۔ اس نامعلوم چیز کے خیال ہی سے اس کو ڈر لگتا ہے لیکن استعجاب بھی پیدا ہوتا ہے۔ چند دنوں تک اس کو کسی قسم کا کوئی ضرر نہیں پہنچتا تو وہ پھر اسی غار کی طرف جاتا ہے۔ وہ اس کے قریب پہنچتا ہے اور اب کی حیرت پہلے سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کو ڈر بھی زیادہ لگتا ہے لہذا ہر قدم پر وہ ڈر لگتا ہے اور آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا اور کان کھڑے کر کے سنتا ہے۔ وہ ذرا سی غیر معمولی آواز ماحرکت پر بھاگنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے لیکن اس کو کوئی حادثہ پیش نہیں آتا اور مسکن ہے کہ ساتھیوں کے ہونے کی وجہ سے اس کی حیرت زیادہ ہو جائے اور خوف کم۔ اب وہ پہلے کی نسبت اور آگے جاتا ہے اور اس کو یہ دیکھ کر خوشی ہوتی ہے کہ یہاں ایک ٹھنڈے صاف پانی کا چشمہ ہے۔ یہاں وہ اپنی پیاس بجھاتا ہے۔ اس اکتشاف کے بعد جب وہ اس جگہ کو اپنی چشم بھیل کے سامنے لاتا ہے تو اسے صرف ڈر ہی نہیں لگتا اور تعجب ہی نہیں ہوتا بلکہ اب اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عجیب و غریب اور دہشت زا چیز نے اس کو ایسی چیز دی جس کی اس کو بہت ضرورت تھی یعنی صاف پانی کا ذخیرہ۔ اب موگلی اور اس کے ساتھی اکثر اس مقام پر آتے ہیں بلکہ اس کے قریب ہی رہنا سہنا شروع کر دیتے ہیں۔ وہ اس عجیب و غریب چیز کے سامنے اپنا سر عبودیت خم کرتا ہے اور اپنے آپ کو حقیر سمجھتا ہے۔ لیکن جب وہ اس پر غور کرتا ہے تو اس کو ڈر بھی معلوم ہوتا ہے اور حیرت بھی ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ سمجھتا ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو اس کی اور اس کے ساتھیوں کی بلا شرکت غیرے ملکیت ہونی چاہئے۔ لہذا یہ سب مل کر رہنے پر پتھروں کی ایک دیوار کھڑی کر دیتے ہیں۔ پھر جب خشک سالی کے وقت یہ چشمہ برابر پانی دے جاتا ہے تو یہ اسی طرح متشکر ہوتے ہیں جیسا کہ وہ اس وقت ہوتے ہیں

جب ان ہی میں سے کوئی اور شخص شکار مار کر ان کے سامنے لا رکھتا ہے + وہ چھوٹی چھوٹی قیمتی اشیاء لاتے ہیں اور اس غار میں رکھتے ہیں گویا وہ اس کے احسانوں کا بدلہ اتار رہے ہیں۔ اس طرح ہمارا قطعی انسان ایک مرکب قسم کی اور دیر پا حالت پیدا کرتا ہے جس کو صحیح معنوں میں عاطفہ کہتے ہیں۔ مذکورہ بالا مثال میں یہ ایک ابتدائی مذہبی عاطفہ اور رعب کا عاطفہ ہو گا جو تشکر کے ساتھ مل کر احترام کے عاطفہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے تخیل نے اس کو ایک ایسی چیز ہم پہونچائی ہو گی جو اس عاطفہ کے تمام تنوع ہیجانات کا مرکز ہوگی۔ اس کے بعد جب کبھی وہ اس مقام کے قریب آئیگا یا اس پر غور و فکر کرے گا تو یہی مختلف ہیجانات اس میں پیدا ہوں گے اور ان میں سے کوئی ایک حالات وقت کے مطابق دوسروں کی نسبت قوی تر ہو گا۔

پھر فرض کرو کہ جس چھوٹی سی جماعت میں ہمارا طبعی بڑھتا اور رہتا ہے اسی میں ایک اور جوان مرد ہے جو اس سے زیادہ طاقتور ہے اور جو اپنی اس قوت کا جاد بجا استعمال کرتا ہے۔ وہ ہو گلی کے حلق میں سے نوالہ نکال لیتا ہے اور اس سے وہ شکار چھین لیتا ہے جو اس نے اپنی جان کو جو کھوں میں ڈال کر مارا ہے۔ ہو گلی اس کی ان زبردستیوں سے نالاں ہے۔ اکثر اوقات ایسا ہوا ہے کہ اس نے اپنے غصہ کا افعال میں اظہار کیا ہے لیکن ہر مرتبہ یہ ظالم اس پر غالب رہا ہے اور اس کو نہایت سخت سزا دی ہے۔ ایسے تلخ تجربات کے بعد ناممکن ہے کہ ہو گلی اس کا خیال آئے اور اس میں خوف اور غصہ پیدا نہ ہو۔ دور سے اس کی آواز آیا اور وہ اس کے منہ سے اس کا نام (بشرطیکہ ان طبعی انسانوں میں نام رکھنے کا رواج ہو) سننے یا کسی وقت اس کا خیال کرنے ہی سے یہ دونوں جذبات اور وہ جلی ہیجانات پیدا ہو جاتے ہیں جو ان جذبات کے لئے مخصوص ہیں۔ جب یہ ظالم آنکھوں سے دور ہوتا ہے تو غصہ کا ہیجان غالب ہوتا ہے اور ہو گلی خیال کرتا ہے کہ اس نے اس ظالم پر حملہ کر کے اس کی تکان پوٹی کر دی ہے۔ اور حملہ کرنے کا ہیجان رک جاتا ہے۔ ہو گلی کو اس ظالم سے نفرت ہو گئی ہے اور بیزقوت

علاقہ - Sentiment دیکھو باب ہفتم (مصنف)

علاقہ - چنانچہ میں نے ہندوستان کے مالک متوسط کے ہاٹروں کے ایسے ہی غاروں میں دیکھا ہے کہ سیاہ فام جنگلی پٹاری لوگ ایک اسی طرح کے چشمہ کے کنارے تختے تختے جمع کرتے ہیں (مصنف)

مشکل ہے اس بات پر کہ جب کبھی وہ اس کا ادراک کرتا ہے، یا کسی اور طرح اس کو اپنے ذہن میں لاتا ہے، تو اس کو بہت جلدی خوف اور غصہ کا تجربہ ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں نفرت کا عاطفہ اب اس کی ذہنی ساخت کا حصہ بن چکا ہے۔ اس عاطفہ کی نشوونما خوف و غصہ کی جیلٹوں کے تاثری میلانات اور اس میلان کے درمیانی رابطہ کا کام دیتی ہے جس کو اس فرد عالم کی تمیز کرنے کو پہچاننے اور متعین کرنے سے تعلق ہے اور محض جس کی وجہ سے یہ تمام اعمال ممکن بنتے ہیں۔

اس طبعی انسان کی زندگی کے ایک اور پہلو پر غور کرو۔ جب ہوگلی جوان ہو جاتا ہے، تو وہ اس نوجوان عورت کی طرف کشش کا ایک نیا پہچان محسوس کرتا ہے جس سے اس کی اتفاقاً ملاقات ہوئی ہے۔ اسی قسم کی ایک عورت اس کے غار میں رہتی ہے، کیونکہ اس کے والدین اس کو بچا بچا کے رکھتے ہیں، اور وہ خود بھی بہت شرمیلی ہے۔ جب موسم بہار طویل موسم سرما کی محنتوں اور مشقتوں کا خاتمہ کرتا ہے، تو یہ شہوانی اشتہا افوگلی میں بہت قوی ہو جاتی ہے۔ اس کے دل میں ایک لڑکی اپنا گھر کر لیتی ہے، اور خود ہوگلی کی خواہش اس لڑکی کو دل میں مقید رکھتی ہے۔ وہ اس کی گھات میں بیٹھتا ہے، اور جب وہ لڑکی بیٹھنے سے پانی بھر کر لوتی ہے، تو یہ اس کو روک لیتا ہے، اس پر یہ لڑکی جینا اور مختلف اشارے کرنا، شروع کرتی ہے، اور بھاگ کر اپنے غار میں پناہ لیتی ہے۔ اگلے دن ہوگلی پھر اس کو اسی طرح روکتا ہے، لیکن اب وہ ذرا احتیاط سے کام کرتا ہے۔ وہ بخوبی جانتا ہے کہ اس کی چیخوں کو سن کر اس کا خونی حریف موقعہ پر آجائے گا، لہذا وہ خوشامد انداز طرز اختیار کرتا ہے، اور ایک موٹا تازہ خرگوش اس کے قدموں میں ڈال دیتا ہے جس کا اس نے اسی غرض سے شکار کیا تھا۔ اس طرح کی بہت سی ملاقاتوں کے بعد وہ لڑکی بلا خوف و خطر اس کے پاس چلی جاتی ہے، بلکہ اس کا خیر مقدم کرتی ہے۔ ایک دن ایک جنگلی حیوان سے لڑائی ان کی ملاقات میں خلل انداز ہوئی ہے۔ یہ لڑکی چیخ مار کر اس کی طرف آتی ہے، اس سے حفاظتی پہچان پہنچا ہوا ہے، اور یہ اپنی تمام طاقت خرچ کر کے اس جانور کو مار ڈالتا ہے۔ ایک اور دن جب یہ ہوگلی سے ملتی ہے، تو اس کی حالت یہ ہوتی ہے کہ وہ ہوگلی کے ایک رقیب کے آگے آگے بھاگ رہی ہے۔ یہ حالت دیکھ کر ہوگلی کو غصہ آتا ہے، اور وہ

اس پر حملہ کر کے اس کو بھگا دیتا ہے۔ یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لڑائی میں وہ خود مغلوب ہو جائے، کیونکہ یہ رقیب بہت طاقتور ہے۔ اب موگلی زخمی اور کمزور ہو کر وہیں پڑا رہ جاتا ہے۔ وہ گھسٹ گھسٹا کر اپنے غار کی طرف آتا ہے، اپنے زخموں کی مرہم پٹی کرتا ہے، اور اس تمام دوران میں وہ لڑکی اور وہ رقیب اس کے ذہن کے سامنے رہتے ہیں۔ وہ تنازع خواہشات اس کی جان کے ”دو گونہ رنج و عذاب“ بن جاتی ہیں۔ ایک طرف تو رقیب کو تباہ کر کے لڑکی کے مالک بن جانے کی خواہش ہے، اور دوسری طرف اس رقیب کا خوف (اس سے بچنے کی خواہش) اس طرح غور و فکر کے بعد وہ ایک سکیم بناتا ہے، اور جب اس کی طاقت عود کر آتی ہے، تو وہ اس سکیم پر عمل کرتا ہے۔ وہ اپنے رقیب کے لئے اسی مقام پر گھات میں بیٹھتا ہے، جہاں پہلے اس سے لڑائی ہوئی تھی، اور پیچھے سے آکر اس کے سر پر ایسی چوٹ لگاتا ہے، کہ اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد موگلی پھر اس لڑکی کی طرف رجوع کرتا ہے، اور جلد ہی اس لڑکی کو اس غار کی طرف لے جاتا ہے، جو اس نے حال ہی میں دریافت کیا ہے۔ اس طرح یہ غار ان دونوں کا گھر بن جاتا ہے، اور ایک خاندان کی بنیاد پڑ جاتی ہے +

ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ لمبی انسان کچھ اس قسم کی زندگی بسر کرتا ہے، قبل اس کے کہ زبان، اوزار، اور مستقل اجتماعی روایات اس کو حیوانی کردار کی سطح سے بہت اونچا کرتے ہیں۔ اس زندگی میں عقل، اصول، ضمیر اور فرائض سب کے سب غائب ہوتے ہیں۔ اس زندگی میں مسرت کی مسرت کے خاطر وہ تلاش نہیں ہوتی، جو الم کے اجتناب سے متغیر ہو جاتی ہے، نہ یہ زندگی زنجیری اضطرابات کا سلسلہ ہے۔ یہ جلی ہیمان اور خواہش کی زندگی ہے، جس میں ہیمان اپنے آپ کو اکثر براہ راست فعل میں ظاہر کرتا ہے، لیکن کبھی کبھی یہ ان مشکلات کی وجہ سے رک جاتا ہے، جو فی الواقع درپیش آتی ہیں، یا جن کی پیش بینی کی جاتی ہے۔ پھر یہ ہیمان خواہش کی صورت میں عمل کر کے، تخیلی تفکر کو باقی رکھتا ہے، اور یہ تفکر بعض اوقات فعل کی سکیم کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جو رفع مشکلات کے لئے بہت سوزوں ہوتی ہے۔

ہم نہیں کہہ سکتے، کہ جس سطح پر ہم نے انسان کو فرض کیا ہے، اس پر وہ زیادہ زبردستوں پر رہتا تھا، ماز میں پر۔ نہ ہم اس کی طرز معاشرت اور طریقہ بود و باش

کی تفصیل سے واقف ہیں۔ لیکن یہ تفصیل اور اس کی عام عادات خواہ درختی ہوں یا غیر درختی اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ اسی قسم کی زندگی تھی جیسی کہ ہم نے متصور کی ہے۔ یعنی یہ اس قسم کی زندگی تھی جو ان حلی ہیجانات کے تابع تھی جو دیگر اعلیٰ اودودہ لانے والے جانوروں کے حلی ہیجانات کے مشابہ تھے۔ ان دونوں کی طرز معاشرت میں اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ مقدم الذکر میں پیش بینی اور ربط ضبط زیادہ ہوتا ہے۔ یہ پیش بینی اور ربط ضبط نتیجہ ہوتے ہیں ان اشیاء کو متصور کرنے کی اعلیٰ قابلیت کا جو لحاظ زبان و مکان بعید ہوتی ہیں اور جدوجہد کے اس تسلسل کا جو مختلف اشیاء کی طرف پائیدار تر عواطف کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ اجتماعی انسان کی زندگی بھی ان ہیجانات اور خواہشات کی وجہ سے باقی رہتی ہے جو ان ہی جبلتوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس انسان کی زندگی میں دو بڑے بڑے فرق ہوتے ہیں۔ (۱) مقدم الذکر روایتی علم کے بہت ذخیرہ کو استعمال کرنا سیکھ جانا ہے۔ اور (۲) اور وہ اس کو دیکھ کر ان کے احکام و اوامر کو سن کر وہ بہت سے ایسے عواطف قائم کر لیتا ہے جو اس کی جامعیت کے لئے اروتی ہیں یہ عواطف بہت سی اشیاء کے متعلق مستقل اور دیرپا خیالات ہیں۔ ان اشیاء میں وہ عینی اشیاء بھی ہوتی ہیں جن کو طبعی انسان جانتا ہے اور وہ مجرد اشیاء بھی کہ جن پر صرف اجتماعی انسان زبان سے غور کر سکتا ہے یا ان کو متصور کر سکتا ہے +

## فعل انسانی کے تحریری نظریے اور دیگر نظریہ کا مقابلہ

ہم نے فعل انسانی کے متعلق بعض متبادل عقائد یا نظریات مثلاً نظریہ خطر اور نظریہ مسرت و اطمینان پر غور کیا ہے اور سب کو ناقص پایا۔ ہم نے فعل انسانی کے ایک اور عام طور پر مسلم نظریے یعنی نظریہ تصویری حرکی کو بھی ضمنی طور پر ذکر دیا ہے۔ اس نظریے کے مطابق تمام افعال تصورات کے مظاہر ہوتے ہیں اور یہ کہ ہر تصور باطبع

حرکت کا میلان رکھتا ہے۔ اس کو رد کرنے کی وجہ یہ تھی کہ میں نے ”تصور“ کو ایک مبہم اور ابہام خیز اصطلاح کر رکھا ہے۔ لیکن اس نظریہ تصوری حرکی کی تردید میں کچھ باتیں اہم کسی اچھے مضمون پر بیان کریں گے۔ نظریات فعل کی جانچ پر تال کو مکمل کرنے کے لئے میں یہاں مختصراً چند اور بنیادی عقاید کو بیان اور ان پر تنقید کروں گا۔

بعض مصنفین یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ حیوانات کے افعال زیادہ تر یا تمام تر جبلی حیوانات کا نتیجہ ہوتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک انسانی افعال کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا۔ یا وہ یہ مانتے ہیں کہ انسان میں بعض بہت سادہ جبلتیں مثلاً گھٹنوں پر چلنے، دوڑنے، ہنسی پر چڑھنے، دودھ پینے، آوازیں نکالنے وغیرہ کی موجود ہوتی ہیں، لیکن یہ لوگ اس کے کردار کی پیچیدہ صورتیں اس چیز کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کو وہ ”خلقی انعطافات“ کہنا پسند کرتے ہیں۔ لیکن ان مصنفین نے ان ”انعطافات“ کی تعریف کرنے کی تکلیف گوارا نہیں کی۔ اگر وہ یہ تکلیف گوارا کرتے، تو میرا خیال ہے کہ ان کو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ اس چیز کے ہم معنی ہیں جس کو ہم نے جبلی رجحانات کہا ہے۔ ”انعطاف“ بہت ہی اچھا لفظ ہے۔ جبلی رجحانات کو ”خلقی انعطافات“ کہنے سے انکار کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں۔ اسی طرح افراد حاصل کئے ہوئے رجحانات کو جن کو ہم نے عواطف کہا ہے، ”انکسباتی انعطافات“ کہنے میں بھی کوئی قباحت نظر نہیں آتی۔ ہم کو اعتراض اور افسوس اس بات پر ہے کہ یہ لفظ انسانی اور حیوانی کردار کی جو ہری مشابہت کو چھیلنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ جو لوگ کہ انسانی کی مختلف حرکی قابلیتوں کو جبلتیں سمجھتے ہیں، لیکن باوجود اس کے وہ اس کے پیچیدہ تر کردار کو ”انعطافات“ کی طرف منسوب کرتے ہیں، وہ اس غلط عقیدہ کی وجہ سے گمراہ ہوتے ہیں کہ جبلت ایک محض حرکی شین کے ہم معنی ہے۔ ان لوگوں سے ہمارا یہ سوال شاید بے جا نہ ہوگا کہ وہ انہی دودھ پلانے جانوروں کے کردار کو کس صنف میں شامل کریں گے؟ یہ جبلت کا نتیجہ ہوتا ہے یا ”انعطاف“ کا؟ اگر یہ ”انعطافات“ کا نتیجہ ہے تو ”انعطافات“ اور جبلتوں میں کیا تعلق ہے؟ ایک خرگوش کسی آواز کی وجہ سے چونک کر اپنے سولہ

کی طرف بھاگتا ہے اور ایک کتا دشمن سے بچنے کے لئے اپنے گھر کی طرف رخ کرتا ہے۔ کیا مقدم الذکر جبلت کا اظہار کر رہا ہے اور سو خالذ کر "انعطاف" کا؟ خلوت پسند بھڑکا اپنے سوراخ کی طرف ٹوٹنا جبلت کی وجہ سے ہے کہ "انعطاف" کے زیر اثر کیا کبوتر کا کبوتری کے سامنے سینہ نکال کر چلنا اور شہوانی اغراض کے لئے اور طریقوں سے اپنے آپ کو ظاہر کرنا جفتی کھانے کی میلان کا نتیجہ ہے اور ایک نوجوان انسان کی بھی تمام حرکتیں جامع کے انعطاف کا ہی ظاہر ہے کہ یہ تفریق بالکل بے کار ہے لہذا یہ اختیار نہیں کی جاسکتی۔ اگر ہم نوع انسانی کی نسبت غیر مخصوص جبلتوں کو "خلقی انعطاف" کا نام دیں اور کٹیروں کے بہت زیادہ مخصوص "انعطافات" کو جبلت کہیں تو ہم کو دودھ پلانے والے جانوروں اور پرندوں کی بحث میں دقت پیش آتی ہے کیونکہ ان کی جبلتیں بلحاظ مخصوص کٹیروں اور انسان کی جبلتوں کے بین بین ہوتی ہیں۔ کم مخصوص اور زیادہ مخصوص جبلتوں کے فرق بالکل تدریجی ہوتے ہیں \*

فعل انسانی کا ایک اور نظریہ ہے جو معلمین اخلاق کے ہاں بہت محبوب ہے۔ ان کا قول ہے کہ ہمارے کردار کی اعلیٰ صورتیں عقل Reason کا نتیجہ ہوتی ہیں اور ہمارے سادہ تر اور زیادہ ہیجانی افعال کو وہ اس چیز کی طرف منسوب کرتے ہیں جن کو وہ "ہوئی" انعطاف یا جبلت کہتے ہیں اور ان الفاظ کے ساتھ "ادنیٰ" کی صفت شامل کرتے ہیں۔ ان کو ہمارے افعال کی ان سادہ تر صورتوں سے بہت زیادہ دلچسپی نہیں ہوتی اسی وجہ سے ان کو خواہ کسی طرح بیان کیا جائے یا ان کی توجیہ کسی طرح کی جائے وہ بالکل معارضہ نہیں کرتے۔ ان کی اغراض کے لئے صرف یہ کافی ہے کہ عقل اعلیٰ ترین اصول فعل تسلیم کر لی جائے۔ ان میں سے بعض عقل کو ضمیر اور ارادہ کے ہم معنی سمجھتے ہیں۔ عقل ضمیر اور ارادہ پر میں بعد کے کسی باب میں بحث کروں گا یہاں میں صرف اتنا کہوں گا کہ اگر ہمارے کردار کی پیچیدہ تر صورتیں جن کو ہم اخلاقی جدوجہد کہتے ہیں ان مجرد اصول کی طرف منسوب کی جاتی ہیں تو سادہ تر صورتوں



کی تادیل کے مسئلہ پر اس کا کوئی اثر نہیں چلتا۔ اتنا البتہ ہوتا ہے کہ اس طرح ایک اور نیا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے یعنی اب ہم کو کردار کی ادنیٰ صورتوں اور اُن اعلیٰ صورتوں میں تعلقات بیان کرنے پڑتے ہیں جو بالکل متضاد اصول کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ میں یہ بھی کہہ چکا تھا کہ انسانی کردار کی ادنیٰ صورتوں میں بھی استدلال بہت اہم ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ جب ہمارا طبعی انسان کوئی سکیم بناتا ہے تو وہ ایک سادہ طریقہ سے استدلال کرتا ہے۔ لیکن یہ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی صورتوں میں اس کے افغان جلی ہیجانات کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ برخلاف اس کے اس قول میں خلل یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ جبلتوں کی مقرر کردہ غایات کے حصول کے لئے بہتر وسائل کا انکشاف استدلال کا محتاج ہے۔ خود ہمارے ہی عینہ ہی حال ہے۔ تمام عقلی اعمال کی طرح استدلال بھی جلی ہیجانات کا مددگار ہے۔ یہ ہمارے افعال کا محرک نہیں ہوتا۔ استدلال سے ہم حصول غایات کے لئے نئے وسائل کا انکشاف کرتے ہیں اور اسی کی مدد سے ہم ان غایات کی ماہریت اور ان کے مزید نتائج کا واضح نقشہ جاتے ہیں جن کے حصول کی ہم کو شش کر رہے ہیں۔ لیکن جب تک کہ ہم کسی غایت کے لئے اس وجہ سے کوشش یا خواہش نہ کریں کہ ایسا کرنا ہماری فطرت میں ہے اس وقت تک کوئی استدلال اس کے لئے کوشش یا خواہش کرنے پر ہم کو مجبور نہیں کر سکتا۔ زائد ہے زائد اس سے یہ انکشاف ہو سکتا ہے کہ ہمارے فعل کا نتیجہ اس قسم کا ہے جو ہمارے لئے طبعی غایت بن سکتا ہے یعنی یہ اس قسم کا ہے کہ جس سے ہماری فطرت کے کسی جلی ہیجان کی تسکینی ہوتی ہے۔

## عمل اور سیرت کی صفات

کردار انسانی کی تادیل کرنے کا ایک اور عام اور مروج طریقہ ہے جس پر یہاں مختصر بحث کرنا مفید ہو گا کیونکہ یہ قلم بحث پیدا کر سکتا ہے۔ ہم ایک شخص کو دیکھتے ہیں کہ وہ ایک بدیہی خطرے کے باوجود اپنے مصمم ارادہ کو پورا کرتا رہا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ بہت بہادری اور جرات کا کام تھا یعنی ہم اس کام کو اس کی بہادری اور

جرات کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ایک اور شخص کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ خطرے سے اپنی جان بچا کر بھاگ رہا ہے۔ اس کے کردار کو ہم بزدلی کا نتیجہ کہتے ہیں۔ ایک اور شخص ہے کہ وہ کسی دوسرے شخص کی یہودی کے لئے تمام دنیاوی منافع اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے یا اپنی شہرت و عزت قربان کر دیتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص سخی ہے اور اس کے کردار کو سخاوت کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ایک چوتھا شخص ہے جو مستحق لوگوں کی امداد سے انکار کرتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ بخل ہے اور بخل اس کی اس حرکت کا باعث ہے۔ ہم ایک لڑکے کو دیکھتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے لڑکے یا کسی بچے میں بند جانور کو تنگ کر رہا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ بے درد ہے اور اس کا فعل بے دردی سے پیدا ہوا ہے۔ روزمرہ گفتگو میں عمل کی یہ مجرد صفات یعنی جرات، بزدلی، سخاوت، بخل، بے دردی اور ان کے علاوہ اور بہت سی صفات جبلتوں کے مرادف سمجھی جاتی ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ بے دردی کی جبلت مفید جانوروں کو تنگ کرنے والے لڑکے کے افعال کی تحریک کرتی ہے۔ بعض اوقات یہ صفات جذبات سمجھی جاتی ہیں اور جرات بے دردی، سخاوت کے جذبات کا ذکر کیا جاتا ہے۔ سہرا خیال ہے کہ عمل و سیرت کو بیان کرنے میں ہم سینکڑوں ہی صفات استعمال کرتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک بااستثنا چیز اسمی صورت رکھتی ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک ایک مجرد صفت کا نام ہے جو ہمارے نزدیک ایک عینی فعل میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور جب کوئی شخص مناسب مواقع پر اس صفت کا اکثر یا ہمیشہ ثبوت دیتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صفت اس کی سیرت کا جزو ہے۔ اس کے بعد تمام ان افعال کو جن میں یہ صفت پائی جاتی ہے، خود اس صفت (بحیثیت اس کے) کہ یہ انسان کی ساخت کا ایک جزو ہے، کی طرف کرنا کچھ مشکل کام نہیں۔ الفاظ کا یہ استعمال صرف عوام تک ہی محدود نہیں بلکہ ادبی تصانیف میں بھی یہ بہت مضبوط جڑ پکڑ چکا ہے۔ نفسیات کے بعض ممتاز مذاہب بھی عمل و سیرت کی ان مجرد صفات کو جبلتوں اور جذبات کے ساتھ خلط ملط کرتے ہیں۔ لہذا یہ بہت ضروری ہے کہ جبلتوں کی جبلتوں اور ان صفات کا حرق ذہن نشین کر لے۔

کسی فعل کو کسی صفت کی طرف منسوب کرنا ہمارے اس میلان کا نتیجہ ہے

کہ ہم اس چیز کو حقیقی بنا لیتے ہیں جس پر ہم اسما ذات کے ذریعہ غور و فکر کرتے ہیں۔ ایک شخص اپنا کوٹ دوسرے شخص کو دے دیتا ہے۔ اب یہ کہنا کہ اس کی سخاوت یا انکسلی یا مہربانی اس کے فعل کی محرک ہے، ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جائے کہ کسی شخص کا سو جانا نتیجہ ہے نیند آنے کا۔ اس قسم کی ہر مثال میں اگر اس کے عمل میں یہ صفت اکثر ظاہر ہوئی ہے، تو اس عمل کو اس صفت کی طرف منسوب کر کے ہم ایک طرح اس عمل کی توجیہ کر دیتے ہیں، کیونکہ اس طرح گویا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کا یہ افعال اس سیرت کے عین مطابق ہے اور یہی وہ کام ہے جس کی ہم کو اس کی طرف سے امید ہونی چاہئے، کیونکہ اس کے ساتھ ہمارا گزشتہ تجربہ اسی کی امید دلاتا ہے۔ لیکن سیرت کی کسی مجرّد صفت کی طرف ایک فعل کا انتساب اس توجیہ کو اس محدود درجہ سے آگے نہیں لے جاتا۔ اس کے برخلاف جب ہم یہ یقین اس کو کسی جبلت یا کسی جبلت ہیجان کی کار فرما یا جلیبیہا ناست کے اجتماع کی طرف منسوب کرتے ہیں، تو اس کی اتنی مکمل توجیہ ہو جاتی ہے جس کی ہم امید کر سکتے تھے۔ یہاں ہم زائد سے زائد یہ کر سکتے ہیں کہ اس نوع میں ان جبلتوں کی تکوین کو بیان کر دیں، اور ایک فرد کی سیرت کے نشو و بردار کو واضح کر دیں جو جبلت ہیجانات کے اس نئے انتظام کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے اکتسابی انعطاف یا عواطف صورت پذیر ہوتے ہیں +

ایک ایسے فعل پر غور کرو جو عام طور پر بہادرانہ کہا جائے گا۔ ایک لڑکا اپنے باپ کے کھیت پر جاتا ہے اور دیکھتا ہے کہ اس ہی کی عمر کے چند لڑکے کسی جانور کو ایذا پہنچا رہے ہیں۔ یہ مداخلت کرتا ہے اور اگرچہ لڑکے قسمیں دلا کر اور نکتے دکھا کر اس کو اس مداخلت سے باز رکھنا چاہتے ہیں، لیکن وہ ان کا مقابل کرتا ہے اور ان کو بھگا دینے پر اصرار کرتا ہے۔ اس کا یہ فعل بہادرانہ ہے۔ لیکن کیا اس فعل کو بہادری کی طرف منسوب کرنے سے اس کی تشفی بخش توجیہ ہو جاتی ہے؟ ہم اس فعل کی توجیہ اس چیز سے کرتے ہیں جس کو ہم اس کا محرک سمجھتے ہیں۔ لیکن کیا اہم کر سکتے ہیں کہ بہادری اس کا محرک تھی؟ ظاہر ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے۔ اگر اس نے غصہ کا اظہار کیا ہے اور نہایت تندہی کے ساتھ ان پر حملہ کیا ہے، تو کہا جائے گا، کہ اس کا قریبی محرک غصہ تھا۔ لیکن اس کے غصہ کی بنا کیا تھی؟ وہ کون سا ہیجان

تھا جو مبدل بہ غصہ ہوا؛ ممکن ہے کہ اس کو اس جانور پر رحم آیا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان لڑکوں کے اندر آنے سے اس کے قبضہ مالکانہ میں فراق پڑتا تھا، لہذا وہ ان کو باہر نکالنا چاہتا تھا۔ تفسیری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ان کی حرکتوں اور باتوں سے اس کی ہتک عزت ہوئی، لہذا اس کو غصہ آیا۔ سب سے آخری صورت میں اس کا غصہ جیسا کہ بالعموم ہوا کرتا ہے، اثبات ذات کے ہیجان میں رکاوٹ پیدا ہونے کا نتیجہ تھا۔ اگر وہ طاقتور ہے، اور لڑنے میں ماہر ہے، اور اپنے اوپر کلی اعتماد رکھتا ہے، تو وہ اس تمام غول کو نہایت آسانی سے بھگا دیتا ہے، اور اس پر غصہ کی کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی۔ برخلاف اس کے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ خوفزدہ ہو جائے اور سخت کوشش کے بعد ان کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار ہو۔ ان تمام صورتوں اور بالخصوص آخری صورت میں اس کا فعل بہادرانہ ہوگا۔ لیکن بہادری اس کا محرک نہ ہوگی۔ اگر اس کا محرک تمام تر یا زیادہ تر اپنی بہادری کا اظہار ہو، تب بھی بہادری اس کا محرک نہ بنیگی۔ اس خاص مثال میں اثبات ذات کا ہیجان اس کا سب سے بڑا محرک ہوگا اور بہر صورت یہ محرک حیوان پر رحم کھانے کے ساتھ متعاون ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عمل کی قیمت کا اندازہ اور اس کے لئے صحیح صحیح اسماء صفات استعمال کرنے کے لئے ہم کو اس محرک سے واقفیت کی ضرورت ہے جو کام کر رہا ہے۔ ہم عمل کی توجیہ اس طرح نہیں کر سکتے کہ ایک کم و بیش موزوں صفت کا نام لے دیں، اور پھر اسم صفت کو اسم ذات میں بدل کر، یعنی صفت مذکورہ کو حقیقی اور مادی بنا کر، اس کو عامل، یا ہیجانی قوت، یا محرک فرض کر لیں۔ یہ لڑکا کسی قدر بہادر اور جری کیوں نہ ہو، بغیر محرک کے یہ بھی مداخلت نہ کرے گا۔ اس کی بہادری صرف اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب کوئی ایسا ہیجان اس کی تحشیش کرتا ہے جو کسی جبلت سے پیدا ہوا ہے۔ اگر اس کو جانور پر رحم نہ آتا، یا اس جگہ کے قبضہ مالکانہ کا خیال نہ آتا، یا اگر وہ اپنا زور چلانا نہ چاہتا، تو وہ اپنی تمام بہادری کے باوصف، حیرت، یا نفرت، یا ہمدردی کے ساتھ ان لڑکوں کی کارگزاری کو دیکھتا، اور ان کے ہتھوں میں شریک ہو جاتا۔

ہم کو چاہئے کہ ہم اپنے یا اوروں کے کردار کی واقعی یا فرضی مثال

لیں، اور ان کے امکانی، یا حقیقی، محرکات کو معلوم کرنے کی کوشش کریں۔ تصنیف مذکورہ کا دعویٰ ہے کہ ہر صورت میں کوئی جلی ہیجان، یا دو یا زائد جلی ہیجانوں کا مجموعہ، محرک ثابت ہوگا، بشرطیکہ یہ محرک صحیح طور پر معلوم کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جیسا کہ میں نے اپنی کسی اور تصنیف میں لکھا ہے ”جبلتیں تمام انسانی فعلیتوں کی اصلی محرکات ہیں۔ کسی ”جبلت کی ارادی، یا ہیجانی، قوت ہی کی وجہ سے ہر سلسلہ فکر، یہ کسی قدر سرد اور ”بے جان کیوں نہ معلوم ہو، اپنی غایت کو پہنچتا ہے، اور ہر جسمانی فعلیت کا آغاز ہوتا ہے“ اور یہ فعلیت باقی رہتی ہے۔ جلی ہیجانوں ہی تمام فعلیتوں کی غایات معین کرتے ہیں، اور وہ قوت تحرک پیدا کرتے ہیں جس کی وجہ سے تمام ذہنی فعلتیں باقی رہتی ہیں۔ سب سے زیادہ ترقی یافتہ ذہن کا تمام عقلی ساز و سامان بھی ایک ذریعہ ہے، جس سے یہ ہیجانوں اپنی تشفی حاصل کرتے ہیں، اور لذت و الم کا کام صرف یہ ہے کہ انتخاب و مسائل میں اس کی رہنمائی کریں۔ ان جلی میلانات، اور ان کے ساتھ ”ان کے قوی ہیجانوں کو خارج کر دو، تو یہ عضو یہ ہر قسم کی حرکت کے ناقابل ہو جاتا ہے۔ یہ جامد اور بے حرکت پڑا رہتا ہے۔ یہ گویا وہ حیرت انگیز گھڑی ہے جس کی کمائی ”نکال لی گئی ہے، یا ریل کا وہ انجن ہے جس کی آگ بجھا دی گئی ہے۔ یہ ہیجانوں کا وہ ”ذہنی قوتیں ہیں جو اخلاقی اور جماعت کی زندگی کو باقی رکھتی، اور اس کی تشکیل کرتی ہیں۔ ان ہی میں حیات، ذہن اور ارادہ کا مرکزی راز پوشیدہ ہے۔“

یہ تمام منقولہ عبارت گویا مختصر بیان ہے، اس نظریہ فعل کا جو ان صفحات میں اختیار کیا گیا ہے۔ اس کو ہم نے فعل کا قطریہ تحریفی کہا ہے۔ یہ کوئی نیا نظریہ نہیں، بلکہ ایک پرانا نظریہ ہے، اور یہ ان تمام نظریوں سے مختلف ہے جو ہم نے باب پنجم میں ”فہم عامہ اور محرکات“ کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے۔

منقولہ بالا عبارت میں میں نے اتنی تحریف کی ہے کہ میں نے ان عادات کا بحیثیت محرکات فعل ذکر نہیں کیا جو جبلتوں سے پیدا ہوتی ہیں۔

۱۔ ”Introduction to Social Psychology“ ص ۲۴ (مصنف)

۲۔ ”Hormic Theory of Action“ باب دوم میں اس کو بالتفصیل بیان کیا جا چکا ہے (مصنف)

اس کی وجہ یہ ہے کہ اب میرا عقیدہ ہے کہ حرکی عادات بذات خود توانائی کے سرچشمے یا ”تحتینات“ نہیں ہوتیں۔ میں اپنے اس عقیدے کو باب چہارم اور باب ششم میں بیان کر چکا ہوں۔ مجھے سمجھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام بیان مزید تشریح کا محتاج ہے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ بیان ابدی قدوس کے پیرو پر صادق نہ آتا ہو۔ یہ شخص انتہائی درجے کا سوفسطائی مزاج ہوتا ہے اور عمداً حصولِ مسرت کا خواہاں رہتا ہے۔ اسی طرح بعض مثالیوں معمولی انسانوں کی بھی ایسی فلتی ہیں جو پیروانِ ابدی قدوس کی طرح طالبِ مسرت ہوتے ہیں۔ ان پر بھی یہ بیان صادق نہ آئے گا۔ باب نہم میں اس صنفِ افعال اور اس لذتی نظریئے پر بحث کروں گا جو اس کی وجہ سے قابلِ قبول معلوم ہوتا ہے۔ یہاں صرف اتنا تسلیم کر لینا کافی ہے کہ ہم یقیناً ان مواقع کی خواہش اور تلاش کرنا سیکھ جاتے ہیں جن میں ہم اپنے جلی ہيجانات کو کامیابی کے ساتھ اور اس لئے تشفی بخش طریقے سے استعمال کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ مسرت کے اساسی اثر کا نتیجہ ہے جو مستقبل کی پیش بینی کرنے کی قابلیت کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا ہے۔ اگر ایک طریقِ عمل سے ایک خاص جلی ہيجان کی تشفی ہو جاتی ہے تو مسرت کے اثر سے ہم اسی قسم کے حالات میں اسی طرح عمل کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اس اثر کا اگلا درجہ یہ ہے کہ یہ ان حالات کی تلاش کرتے ہیں جن میں یہ ہيجان پیدا ہوگا اور اس طرح جن میں اسی قسم کی کامیاب فعلیت کی گنجائش ہوگی اور ہم کو اسی قسم کی تشفی حاصل ہوگی۔ چنانچہ اکثر ہوتا ہے کہ ہم شکار کے لئے جاتے ہیں حالانکہ ہم کو پیٹ بھرنے کے لئے شکار کی ضرورت نہیں ہوتی +

اپنے طبعی میلانات کی مسرت انگیز کار خرمائی کی اس خواہش کی واقعیت و حقیقت کو تسلیم کرنا نفسیاتی لذتیت کے نظر سے کو قبول کر لینے کے ہم معنی نہیں ہو سکتا اس وجہ سے کہ اس نظر سے کا دعویٰ ہے کہ مسرت یا خواہشِ مسرت (یا الم یا نفرتِ الم) ہر فعل کی اولی محرک

ہے۔ اس کے برخلاف ہم کو معلوم ہوا ہے، کہ نام نہاد خواہش مسرت ہمیشہ جیلی ہیجان کی کامیاب کار فرمائی کا نتیجہ ہوتی ہے، اور یہ کہ وہ مسرت جو زمانہ ماضی میں ہمارے تجربے میں آئی تھی، اور وہ مسرت ہمیں کی ہم کو زمانہ آئندہ میں خواہش ہے، دونوں جیلی۔ حجانات کی کار فرمائی پر منحصر، اور اس کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ اس کے بغیر ہم کام کریں گے، اور نہ مسرت کا تجربہ ہوگا۔

ہم فرض کر سکتے ہیں کہ طبعی انسان کی تحریض ایک حد تک اس مسرت انگیز فعلیت سے بھی ہو سکتی ہے، جس کا اس کو پہلے کسی وقت تجربہ ہو چکا ہے۔ اس کی اکثر فعلیتوں کی تحریک جیسا کہ ہم سمجھتے دیکھ چکے ہیں، براہ راست جیلی ہیجانات، اور خواہش سے ہوتی ہے۔ لیکن ہم فرض کر سکتے ہیں کہ غیر معمولی خوشحالی اور وفور خوراک میں بھی ہو سکتا ہے، کہ وہ شکار کرنے کے لئے نکل جائے، نہ اس لئے، کہ اس کو خوراک کی خواہش ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے، کہ اس کا تھیل شکار حاصل کرنے کی مسرت کا نقشہ کھینچتا ہے، اور یہ کہ وہ اپنی فعلیت کی تجدید کا خواہشمند ہے۔ اگر وہ صرف اسی وجہ سے شکار کے لئے نکلتا ہے، تو اس کا شکار کرنا محض دل لگی (Sport) ہوگا۔

اس میں شبہ نہیں کہ دل لگی زیادہ تر اسی طرح کی ہوتی ہے۔ اس میں ہم اپنے آپ کو ایسے حالات میں لے آتے ہیں جن میں ہمارے جیلی ہیجانات اس غرض سے پیدا ہوں گے، کہ ہم اس تشفی سے لطف اندوز ہو سکیں جو ان کی کامیاب کار فرمائی کا لازمہ ہوتی ہے۔ ”دل لگی“ بازی (Game) سے بہت قریب کا تعلق رکھتی ہے، اور بازی کے متعلق جو کچھ ہم نے کسی گزشتہ باب میں کہا ہے، اس پر مسرت کی ثانوی خواہشات پر موجودہ بحث کی روشنی میں یہ اضافہ کر لینا چاہئے، کہ بازیوں کی تجدید زیادہ تر ان تشفیوں کی خاطر ہوتی ہے، جو ان سے ہم کو حاصل ہوتی ہیں۔ چنانچہ ان میں کامیاب جدوجہد کی تشفی، اپنی ہمارے طاقت کے اظہار کی تشفی، دوسروں کی مصاحبت کی تشفی، یا (پہیلیاں بوجھنے کی طرح کی بازیوں میں) پہیلی بوجھنے کی کامیاب کوشش سے ہمارے استجاب کی تشفی شامل ہوتی ہے،

یہاں تک حیوانی اور انسانی کردار کا جو مطالعہ ہم نے کیا ہے اس میں ہم نے ان دونوں کو ایک خارجی حیوان تسلیم کیا ہے۔ ہم نے عام الفاظ میں تا بہ حد امکان اس کے کردار کی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس توجیہ میں تجربہ کے اس بیان سے کوئی مدد نہیں لی جو صرف باقاعدہ مطالعہ باطن کی مدد سے مرتب کیا جاسکتا ہے۔ اب ہم اسی مطالعہ باطنی کی طرف توجہ کرتے ہیں یعنی کردار کا داخلی مطالعہ شروع کرتے ہیں +

ہم نے گزشتہ صفحات میں صرف اصنافِ کردار ہی کو عام الفاظ میں بیان نہیں کیا بلکہ کردار کے ان واقعات سے جو ہمارے مشاہدے میں آئے بعض نتائج بھی اخذ کئے ہیں جن سے ہم کو نام ذہن کی ماہیت اور ساخت اور خصوصاً مختلف انواع حیوانات (جس میں انسان بھی شامل ہے) کے ذہنوں کی ماہیت و ساخت کا علم ہوتا ہے۔ اسی طرح مطالعہ باطنی میں ہمارا مقصد صرف یہی نہ ہوگا کہ ہم عام الفاظ میں اس راستہ کو بیان کر دیں جو ہمارا تجربہ اختیار کرتا ہے بلکہ ہم ایک فطری انسانی ذہن کی ماہیت اور ساخت کے متعلق اپنے انتہائی بیان کو وسیع اور مکمل کرنے کی کوشش بھی کریں گے +



# بائشتم

## ادرا کی تفکر

جو راستہ کہ ہمارا تجربہ اختیار کرتا ہے اس کو بیان کرنے کے لئے مناسب و موزوں اصطلاحات کا انتخاب بہت ضروری ہے۔ اس ضرورت کی طرف میں تہذیبی باب میں بھی اشارہ کر چکا ہوں۔ اگر ہم شروع ہی میں "احساسات" و "تصورات" کا استعمال کریں اور ان کو استیاء یا اس نوا کے ٹکڑے فرض کر لیں جس کو "شعور" کہتے ہیں تو ہمارا تمام بیان ایک ناقابل علاج غلط بحث کے زہر سے متاثر ہو جائے گا لہذا ہم کو اپنے اس عقیدہ پر ثابت قدم رہنا چاہئے کہ تجربہ کرنا ذہنی فعلیت کے ہم معنی ہے اور یہ کہ تجربہ کرنا کسی ہستی یا ذات کی فعلیت ہے جو کسی چیز کا یا کسی حیثیت سے تجربہ کر رہا ہے۔ لفظ "چیز" کی طرح لفظ "شے" بھی روزمرہ گفتگو میں ایک مادی چیز پر دلالت کرتا ہے جس کا مسلسل وجود ہے، اور جو ایک خاص لمحے کے ماحول سے بصورت ایک کل کے منزع کی جاسکتی ہے۔ لیکن ہم اس کو وسیع تر معنوں میں بھی استعمال کر سکتے ہیں اور اس سے ہر اس چیز کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں جس پر ہم فکر کرتے ہیں یا جس پر کوئی ذات فکر کر سکتی ہے۔

اشیاء ربعیہ کے مقابلے میں "اشیاء حاضریہ" یعنی وہ اشیاء جو حواس

کے سامنے حاضر ہوتی ہیں اور ان پر اثر کرتی ہیں، پر فکر کرنا تفکر کی سب سے زیادہ سادہ اور سب سے زیادہ ابتدائی صورت ہے۔ تمام حیوانات اور انسان کے چھوٹے بچوں کا تفکر اسی قسم کا ہوا کرتا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ”شے حاضرہ“ مکانات ہم سے بہت دور ہو، لیکن جب تک کہ اس سے خارج ہونے والی توانائی ہمارے آلات پر قابل احساس اثر کرتی ہے، اس وقت تک ہم اس کو ”حاضر“ ہی کہیں گے۔ میرے کمرے کے دوسرے سرے پر جو ایک جل رہی ہے، وہ ”شے حاضرہ“ ہے، اگر اس کی گرمی میری جلد کو موثر طریقہ سے پہنچ کر رہی ہے۔ میرا کتا ایک ”شے حاضرہ“ ہے جب میں اس کو باہر بھونکتا ہوا سنتا ہوں۔ چاند ایک ”شے حاضرہ“ ہے جب اس کی روشنی میری آنکھ پر پڑ کر میرے شبکیئے میں پہنچات پیدا کرتی ہے۔ لیکن اگر کوئی سیاہ بادل آکر چاند کو چھپائے یا دروازہ بند ہو جانے کی وجہ سے چاند نیلے رنگ کے لئے ”شے بعیدہ“ بن جاتی ہے۔ ہماری زندگی بہت سنی اور ہر دم بدلنے والی ”اشیاء حاضرہ“ کے درمیان گزرتی ہے، اور کم از کم حالت بیداری میں ہم اکثر اشیاء حاضرہ پر فکر کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اشیاء بعیدہ پر فکر کرتے ہیں، تو احتمال اس بات کا ہوتا ہے کہ ہم اشیاء حاضرہ کو نظر انداز کر دیں گے۔ جب ہم کسی ”شے حاضرہ“ پر فکر کرتے ہیں، تو کہا جاتا ہے کہ ہم کو اس کا ادراک ہو رہا ہے۔ یہ لفظ ”ادراک“ کے اصطلاحی معنی ہیں۔ روزمرہ گفتگو میں اس کے معنی بہت وسیع اور مست ہوتے ہیں۔

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک چیز پر فکر کر سکتے ہیں۔ یہ بیان کہاں تک قابل تحدید ہے اس پر ہم بعد میں غور کریں گے۔ سردست ہم اس کو تقریباً صحیح سمجھ سکتے ہیں، لیکن اس کے لئے بھی ہم کو ان الفاظ کے وسیع ترین معنی لینا پڑیں گے۔ جو اشیاء حاضرہ کے ہمارے ارد گرد ہیں، ان سب میں سے صرف ایک کے ساتھ ہم کو تعلق ہوتا ہے اور اس ہی کا ہم ادراک کرتے ہیں۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ ایک شے بہت پیچیدہ اور لطیف ہو۔ یہ بہت سی طبیعی اشیاء پر مشتمل ہو سکتی ہے، جو تمام ”اشیاء حاضرہ“ ہیں، اور اگر میں چاہوں تو ان میں سے ہر ایک کا منفرد ادراک کر سکتا ہوں۔ مثلاً میں ایک پہاڑ کی چوٹی پر کھڑا ہو کر ایک مقصد کا ادراک

کرتا ہوں۔ اب اشیاء حاضرہ کے تمام میدان میں سے کس قدر رقبہ کا میں ایک لمحہ میں  
 ادراک کروں گا یا اس پر غور کروں گا اس کا انحصار میری اس وقت کی غرض پر ہوتا ہے۔  
 اگر میرا مقصد یہ ہے کہ ایک دور دراز قصبہ کی شناخت کروں تو میں اس تمام  
 قصبہ کا بحیثیت ایک شے کے ادراک کرتا ہوں جو چراگاہ یا جنگل سے گھری ہوئی ہے۔  
 اگر میرا مقصد یہ ہے کہ میں اس میں ایک خاص گھر کی شناخت کروں تو میں تمام  
 گھروں کا باری باری ادراک کرتا ہوں اور ان میں سے ہر ایک دوسری اشیاء کے  
 ساتھ مخصوص مکانی اضافات رکھتا ہے۔ کسی چیز کا ادراک صرف اس وقت ممکن ہوتا  
 ہے جب وہ چیز یا اس سے خارج ہونے والی توانائی کسی آلہ جس پر اثر کرتی ہے اور  
 اس میں ایک عصبی رد کا آغاز کرتی ہے جو براہ راست دماغ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔  
 اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے ارد گرد کی مادی دنیا کی تمام خوبیوں اور  
 عجیب و غریب چیزوں کا ادراک صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے جب مادی اشیاء  
 توانائی کی ان ندیوں کو ہلکا کرتی ہیں۔ اسی طرح اخلاقی دنیا کی تقدیر و نعتیں بھی توانائی  
 کی ان ندیوں پر موقوف ہوتی ہے جو ہمارے آلات حس پر اثر کرتی ہیں۔ اس کی  
 وجہ یہ ہے کہ صرف آلات حس کے ذریعے سے ہم کو ایک دوسرے کا علم ہوتا ہے،  
 ہم ایک دوسرے کا ادراک کرتے ہیں اور اپنے تجربہ یعنی اپنے علم اپنے ماتر اور  
 اپنی جدوجہد کی اطلاع دہی کرتے ہیں۔ آلات حس میں سے ہر ایک ایک  
 خاص قسم توانائی کو وصول کر سکتا ہے اور ان احساسی اعصاب کے سروں پر اس کو  
 مرکز کر سکتا ہے جو اس کے اندر ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ یہ ان کو دیگر اقسام توانائی  
 کے اثر سے محفوظ رکھتا ہے۔ اس طرح ہمارے آلات حس دراصل توانائی کی ان  
 ندیوں میں انتخاب کرنے کے آلات ہیں جو ہم پر اثر کرتی ہیں۔ یہ ایک انفعالی

علم۔ اس عقیدے کی تائید میں کافی شہادت موجود ہے کہ یہ بیان اطلاقی صحت نہیں رکھتا،  
 یعنی یہ کہ مافی الضمیر کی اطلاع دہی بعض اوقات بلا واسطہ طریقے سے بھی ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ ”دورثری“  
 (Telepathic) اطلاع دہی واقعہ ہے تو یہ اس عام بیان کی نا در  
 استثناء ہے (مصنف)

انتخاب ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے آلات حس کی صورت چھلنی کی سی ہوتی ہے جو چھوٹے چھوٹے ذروں کو تو نکال دیتی ہے اور بڑوں بڑوں کو روک لیتی ہے۔ چنانچہ آنکھ روٹنی کو اعصاب بعصری (جو حدہ چشم کی اندرونی سطح پر ایک تہ میں پھیلے ہوئے ہیں) کے سروں پر مرکوز کرنے کے لئے خاص طور پر موزوں ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ ان کو گرمی، میکاکی دباؤ، یا کشیدگی اور کمیادی اثرات سے محفوظ بھی رکھتی ہے۔ ہمارا کان ہوا کے نازک ترین ارتعاشات کو سمعی عصب کے سروں پر جمع کرتا ہے اور ان کو دیگر اثرات سے بچاتا ہے۔ ناک اور زبان میں وہ آلات حس ہوتے ہیں جو ان مادوں کے کمیادی پہنچات کا جواب دیتے ہیں جو ملی الترتیب ہوا میں تیر رہے ہیں یا پانی میں حل ہوئے ہوئے ہیں۔ جلد میں وہ آلات ہیں جو نہایت نزاکت کے ساتھ تمام میکاکی دباؤ اور کشیدگی سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس ہی میں بعض اور آلات ہیں جن میں حرارت کے تغیرات سے موثر پہنچ پیدا ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ عضلات، رابطات، سطحات، مفاصل اور جسم کے اندر اور مچھلی کی مختلف سطحات ہیں جن میں وہ آلات ہیں جو اعصاب کے دباؤ یا کشیدگی سے بہت جلد پہنچ ہو جاتے ہیں۔ یہ مختصر خاکہ ہے ان آلات حس کا جن کی مدد سے تمام ادراک ممکن ہوتا ہے +

ہماری گرد و پیش کی دنیا میں توانائی کی بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ جن کے لئے ہمارا کوئی آلہ خصوصیت کے ساتھ موزوں نہیں، لہذا یہ ہمارے فعل و ادراک میں داخل نہیں ہوتیں۔ آلات حس کی عضویات بذات خود مطالعہ کا ایک وسیع میدان ہے۔ اس کے متعلق بہت سی تنصیفات ہیں اور بہت سے واقعات ہیں جو ضبط تحریر میں آچکے ہیں لیکن بدقسمتی سے اس مطالعہ کی مشغلات اس قدر بڑی ہیں کہ ہم اس وقت اس طریقہ کو تسنی بخش طور پر بیان نہیں کر سکتے جس سے توانائی احساسی اعصاب کو پہنچ کرتی ہیں یا اعصاب ان پہنچات کا جواب دیتے ہیں۔ اس کے متعلق بہت سے متنازع فرضی قیاسات ہیں، لیکن ان میں سے کوئی بھی کلیتہً تسنی بخش نہیں۔ بصارت پر غور کرنے سے ہماری جہانت کا اندازہ ہو سکتا ہے +

## بصری اور اک

ایک معمولی انسان جب قوس و قزح یا دھوپ کے کسی اور طیف پر نظر ڈالتا ہے تو اسے مختلف رنگوں مثلاً سرخ، نارنجی، زرد، سبز، سبزی، آمیز نیلا، نیلا اور ارغوانی کی ایک قطار دکھائی دیتی ہے اور ان رنگوں کے بیچ بیچ میں مختلف قابل تمیز ارتقائی کیفیات ہوتی ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ رنگوں کی کیفیات کی اس قطار کا ہر قابل تمیز حصہ ایک خاص تعداد اسٹیری ارتعاشات کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ ارتعاشات طیف کے اس خاص حصہ کی روشنی بنتے ہیں۔ اس سے ہم کافی ترقی کے ساتھ نتیجہ نکالتے ہیں کہ رنگ کی ہر قابل تمیز کیفیت کا اور اک کسی ایسے طبعی کیمیائی عمل پر دلالت کرتا اور موقوف ہوتا ہے جو دماغ میں جاری ہے اور جو اس کیفیت کے لئے مخصوص ہے۔ اس کے علاوہ اگر ہمارے رنگوں کا اور اک مادی اسٹیشیا کی تمیز اور شناخت میں وفاداری کے ساتھ ہماری مدد کرتا ہے تو ضروری ہے کہ ان دماغی اعمال اور روشنی کی ہر اس شعاع کے تعداد ارتعاش میں کوئی مخصوص اور مستقل مطابقت ہو جو آنکھ پر پڑتی ہے۔ لیکن ہم نہیں جانتے کہ یہ مطابقت کس طرح پیدا ہوتی ہے۔ اس کے متعلق دو مختلف قسموں کے قیاسات ہیں۔ ایک قسم قیاسات کے مطابق تو ہر حاسی عصب مختلف قسموں کے بیچ یا ارتعاش کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ کہ ہر عصبی ریشہ اس ارتعاش کو منتخب کر کے دماغ کی طرف لے جاتا ہے جو بلحاظ تعداد اس اسٹیری ارتعاش کے مطابق ہے جو اس پر عمل کرتا ہے۔ دوسری قسم قیاسات (جس کو مخصوص عصبی توانائیوں کا نظریہ کہتے ہیں) فرض کرتی ہے کہ دماغ کے بصری حصے میں جو عصبی عمل ہوتا ہے اس کی صورتیں بلحاظ تعداد بہت محدود ہیں۔ چنانچہ بعض صرف تین تسلیم کرتے ہیں بعض چار بعض پانچ اور بعض چھ اور بس۔ مثلاً ٹامس یانگ کا مشہور انظر یہ ہے جس میں منجملہ اور خوبوں کے ایک خوبی یہ ہے کہ اس میں پاکیزہ سادگی پائی جاتی ہے۔ یہ دماغ میں صرف تین قسموں کے ایسے عصبی عمل تسلیم کرتا ہے جو آنکھ کے بیچ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک ان تین ہی سے علی الترتیب

سرخ، سبز، اور نیلے رنگ کا ادراک معین ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ منفرد اَدَاقِ ہوں اور ان تینوں کے مختلف نسبتوں یا شدتوں میں ملنے سے رنگوں کی باقی سب کیفیات پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ نظریہ جس صورت میں کہ پہلے پہل بیان کیا گیا تھا اس میں شک ہے، عصب بصری اور دماغ میں تین قسموں کے ریشے فرض کئے گئے تھے اور خیال یہ تھا کہ ان میں سے ہر ایک تین اساسی تغیرات میں سے فقط ایک کے قابل ہے اور یہ کہ ہر ایک لطیف کے فقط ایک حصہ کی روشنی کے لئے سب سے زیادہ حساس ہے۔ اس نظریے میں بہت سی ترسیلات پیش کی گئی ہیں لیکن ہر نظریے میں بڑی بڑی کڑی مشکلات درپیش آتی ہیں یعنی یہ کہ کوئی کلیتہً صحیح نہیں +

## احساسی کیفیات اشیا کی علامتا ہیں

ہمارے دیگر حواس کا بھی یہی حال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ حواس کا مطالعہ بہت دلکش ہے اور ہر مسلم ماہر نفسیات کی تربیت کا جزو ہونا چاہئے اور اگرچہ یہ مطالعہ بہت دلچسپ نظری مسائل سے بھرا پڑا ہے تاہم اس مطالعہ نے ابھی تک اتنی ترقی نہیں کی ہے کہ ہم ماہر نفسیات کو کوئی تفصیلی علم دیا کر سکیں۔ ایک اساسی اہمیت کا بڑا واقعہ البتہ ایسا ہے جس کو ثابت شدہ سمجھنا چاہئے۔ یعنی یہ کہ کسی ایسے طریقے سے جس کو ہم سمجھ نہیں سکتے ہمارے احساسی تجربے کی کیفیات تقریباً مستقل طور پر ہمارے آلاتِ حس کے نتیجے کی ان مختلف صورتوں کے ساتھ متلازم ہو جاتی ہیں جو ہماری گرد و پیش کی اشیا کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ اس طرح تجربہ کی یہ کیفیات ان اشیا کے وجود کی علامات بن جاتی ہیں جو ان تجربات کا باعث ہوتی ہیں +

تجربے کی یہی کیفیات جو ہمارے آلاتِ حس کے نتیجے سے پیدا ہوتی ہیں "احاسا"

علہ۔ میں نے چند قیاسات کے اضافہ سے اس مشہور نظریے کو واقعات کے مطابق بنانے کی کوشش کی ہے۔ دیکھو میرا مضمون مندرجہ رسالہ "سلسلہ جدیدہ" جلد ہفتم، بہ عنوان

کہلاتی ہیں۔ اس لفظ میں کوئی قباحت نہیں، تاوقتیکہ ہم ان ”احساسات“ کو ہیتیاں یا اشیاء نہ بنالیں، اور تجربے یا خود ذہن کو ان عناصر کی پیکاری فرض نہ کر لیں، جو فلسفی کہ احساسی تجربے کے واقعات سے لاعلم ہیں، اور جو اس کی عضویات سے بھی واقف نہیں، انہوں نے ان نام نہاد احساسات پر گرد و غبار کا ایک طوفان اٹھایا ہے۔ لیکن اس کا اعتراف ہے کہ حیاتِ ذہنی میں احساسی تجربے کی اہمیت کو صحیح طور پر بیان کرنا بہت مشکل ہے۔ یہ اشکال اور غلط سمجھت زیادہ تر اس بات کا نتیجہ ہے کہ اگرچہ احساسی کیفیات معمولاً اور ابتداءً اشیاء کی علامات تھیں جو ہمارے اعمال تمیز و شناخت میں ہماری رہنمائی کرتی تھیں، مگر ہم مطالعہ باطنی میں ہم ان میں سے کسی ایک کیفیت کو نہایت آسانی سے اپنے فکر کا مفکور بنالیتے ہیں، بعینہ اسی طرح جیسے کہ ہم دیگر شےوں تجربات، مثلاً خواہشات، تشفیوں، اور جذبی تحریکات کو اپنے فکر کا مفکور بنالیا کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ احساسی کیفیت جو شے کی محض علامت تھی، اُس شے کے ساتھ گڈمڈ کر دی جاتی ہے جس کی یہ علامت تھی، اور بعض اوقات تو یہ دونوں ہم معنی سمجھ لی جاتی ہیں۔ یاد دوسرے الفاظ میں طبعی شے ایسے ہی احساسی تجربات یا ”احساسات“ کا مجموعہ یا مرکب فرض کی جاتی ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ جب میں چاند کی طرف نظر کرتا ہوں، تو مجھ کو اور اک ایک زرد دھبہ کا ہوتا ہے، اور صرف یہی زرد دھبہ ہوتا ہے جس کا میں اور اک کرتا ہوں۔ اسی طرح چاند زردی کے تجربے، یعنی ”زرد کیفیت کے تمتد احساس“ کے ہم معنی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تمام طبعی دنیا کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ بھی ”احساس“ کے ادھوؤں پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد اس سوال پر گرامر مباحثہ شروع ہوا کہ احساسات جو طبعی اشیاء کے ہم معنی سمجھے جاتے تھے، میرے ذہن کے اندر ہوتے ہیں یا خارجی مکان میں؟ اس کا جواب کسی نے کچھ دیا اور کسی نے کچھ۔ یہ تمام غلط سمجھت زیادہ تر اس واقعہ کا نتیجہ ہے کہ بدقسمتی سے فلاسفہ کا معمول یہ ہے کہ اوہ اور اک کی بحث میں بصیری تجربات یا ان اشیاء کی مثال لیتے ہیں جن کا بصیری اور اک ہوتا ہے۔

علہ۔ اگر تمام فلاسفہ اندھے پیہ اہوتے، یا بصیری اور اک کو بانٹنے لگانے کی ان کو مانعیت کر دی جاتی تو بہت سا غلط سمجھت غائب ہو جاتا (مصنف)

اگر ہم احساسی تجربہ کی ایک اور صنف پر غور کریں تو ہم نہایت آسانی سے اس غلط سمجھنے سے بچ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم موٹر کی آواز سنتے ہیں تو اس احساسی تجربہ کو موٹر نہیں کہتے۔ اسی طرح مگلاب کی بو کو مگلاب نہیں کہا جاتا، آگ کی گرمی کو آگ کہا جاتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں احساسی نتیجے سے پیدا ہونے والے تجربہ کی احساسی کیفیت بلا امتیاز نفسی طبعی شے نہیں ہوتی۔ یہ اس شے کی محض علامت ہے اور اس شے پر فکر کرنے کا ایک سبب۔ یہ اس شے کے وجود کی وہ علامت ہے جس کی وجہ سے یہ ذہن میں آتی ہے، یا جو ہماری فکر کا باعث بنتی ہے۔ شاذ ہی ایسا ہوتا ہے کہ ایک سادہ احساسی کیفیت ہمارے ادراک کو معین کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے، یا ہم کو اس قابل بناتی ہے کہ ہم ایک لطیفی شے کی شناخت کر لیں۔

## ایک سادہ دنیا

ہم ایک ایسی طبعی دنیا تصور کر سکتے ہیں جو معدوم سے چند اصناف و انواع اشیاء پر مشتمل ہے اور ہر صنف یا نوع کے اراکین ایک دوسرے کے بالکل مشابہ ہیں۔ ہر صنف یا نوع ہمارے آلات حس کہ ایک ایسے طریقے سے نتیجہ کرتی ہے جو اس کے لئے مخصوص ہے اور ہر قسم کا ایک واحد طریقہ ہے جس سے یہ ہمارے آلات حس کو نتیجہ کرتی ہے۔ اس صورت میں ہم کو احساسی تجربے کی اتنی ہی کیفیات کا علم ہو گا جتنی کہ یہ انواع استیلا ہوتی ہیں اور ہر کیفیت صرف ایک نوع کے مقابل اور اس کے وجود کی لازمی

علامہ اور اک کی سب سے زیادہ تکلیف دہ صورت شاید وہ ہے جس میں ہم کسی چیز (مثلاً چاند) کو دیکھتے ہیں اور وہ دو دکھائی دیتی ہے۔ اس کی ہم کوئی تشفی بخش توجیہ نہیں کر سکتے۔ کیا ہم کہنے لگے کہ ہم کو دو چاند دکھائی دے رہے ہیں یا جانے کی دو مثالیں ہماری نظر کے سامنے ہیں؟ یا یہ کہ آدھ سر کے غیر معمولی عمل سے وہ تنازعہ منحل ہو جاتا ہے جو عام طور پر احساسی تجربہ اور شے پر مبنی ہو کر نکلتا ہے؟ (مصنف)



اور غیر متغیر علامت ہوگی (یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہنا چاہئے کہ یہ اس نوع کے کسی رکن کے وجود کی علامت ہوگی) اسی طرح ہم ایک ایسی ہستی بھی تصور کر سکتے ہیں جو اس سادہ دنیا میں رہتی ہے اور جس میں اتنے ہی اجلی میلانات ہیں جتنی کہ یہ احساسی کیفیت ان میں سے ہر میلان ہر کیفیت اور ہر نوع اشیا کے مقابل ہے۔ یہ میلان صرف اس احساسی ارتسام کی وجہ سے عمل کرے گا جو ہر نوع کے لئے مخصوص ہے۔ اس ہستی کی تمام زندگی ہجانی افعال کا ایک سلسلہ ہوگی اور ان افعال میں سے ہر ایک فعل کے بعد دیگرے ایک مناسب سادہ احساسی ارتسام سے پیدا ہوگا۔ سادہ حیوانات کی زندگی بھی اسی کے قریب قریب ہوتی ہے لیکن یہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ ایک سادہ تردد دنیا میں رہتے ہیں بلکہ اس وجہ سے کہ وہ اشیا کی ایک بہت بڑی تعداد کو نظر انداز کر دیتے ہیں یہ حیوانات اشیا کا بحیثیت تمیز منفرد اشیا اور جواب نہیں دیتے بلکہ وہ ان کو جنسی اشیا یعنی نائیدہ جنس صنف یا نوع سمجھتے ہیں +

## شناخت تین قسموں کے احساسی نمونوں پر مبنی ہوئی،

لیکن ہماری لمبائی دنیا اس قدر سادہ نہیں۔ یہ بہت زیادہ مرکب ہے۔ اس میں کوئی دو طبعی اشیا کلی شناخت نہیں رکھتیں۔ یہاں تک کہ دو توام بھائی بھی شناخت تامہ نہیں رکھتے۔ لہذا اقوام اشیا میں ایک نئی قسم کے افراد اشیا میں تمیز کی بہت بڑی گنجائش ہے۔ اور جو حیوان کہ اشیا میں بہتر طریقہ سے تمیز کر سکتا ہے وہی انجام کار کامیاب رہتا ہے۔ اشیا میں اور ان صنف اشیا میں اور ان کی تمیز کی قابلیت کا ارتقا حیات ذہنی کی تمام اعلیٰ صورتوں کی بناء ہے۔ یہ تمیز ممکن ہوتی ہے صرف ان ارتسامات یا تہجیات کے غیر محدود و مرکب و متنوع کی وجہ سے جو طبعی اشیا ہمارے آلات حس پر کر سکتے ہیں۔ ان ارتسامات کا ترک و متنوع تین قسموں کا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ طبعی اشیا تین قسموں کے نمونے پیش کرتی ہیں، کیفی، زمانی اور مکانی +

## کیفی نمونے

اول۔ ہو سکتا ہے کہ وہ شے ایک طبعاً مرکب ارتسام ہم تک ایصال کرے جس کا ہر ایک عنصر باجزوا ہم میں مقابل کا سادہ احساسی تجربہ پیدا کر سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کیفی نمونہ پیش کرتی ہے۔ جب کسی آلہ جس پر اس قسم کے مرکب ارتسام کا اثر ہوتا ہے، تو جو احساسی تجربہ ہم کو حاصل ہوتا ہے، اس کی کیفیت اس کیفیت سے مختلف ہوتی ہے جو اس مرکب بھیج کے کسی ایک جزو کی وجہ سے پیدا ہونے والے نتیجہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اور اکثر اگرچہ ہمیشہ نہیں، ہم مطالعہ باطن سے کیفیت کے مرکب کو معلوم کر لیتے ہیں، جو طبعی بھیج کے مرکب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال موسیقی کی سُر میں ہیں۔

ایک اچھا دوشانہ ایک مناسب Resonator کی مدد سے ہمارے کان تک آواز کی ایسی موج ایصال کرتا ہے جو کیفیاً سادہ ہوتی ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مشق اور تمیز کی کوشش کی کوئی مقدار بھی اس کے مرکب کو معلوم نہیں کر سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم سننے سے دو ایسے دوشانوں میں تمیز نہیں کر سکتے جن سے ایک ہی طرح کی آواز پیدا ہوتی ہے۔ لیکن جب گھنٹی بجائی جاتی ہے یا گھنچا ہوا تار جھیرا جاتا ہے، تو ہوا میں مرکب ارتعاش پیدا ہوتا ہے جس میں مختلف تعدد کے بہت سے سادہ ارتعاشات ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوتے ہیں۔ ان ارتعاشات میں سے سست ترین کا تعدد اگر دہی ہو جو ایک خالص دوشانے کی آواز کا ہوتا ہے تو ہم اس سُر کو دوشانے کی سُر کے مشابہ معلوم کر لیتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہم کو ایک کیفی فرق کا بھی وقوف ہوتا ہے۔ اب اگر ہم اس قسم مشابہات کے ماہر ہیں، تو ہم احساسی تجربے میں بھی اس مرکب کو معلوم کر سکتے ہیں جو نتیجہ پیدا کرنے والی ہوا کی موج کے مرکب کا مقابل ہے۔ ہم اس مرکب کی کیفیت میں ان عناصر کا انکشاف بھی کر سکتے ہیں جو ہوا کی اس مرکب موج میں سے ہر ایک موج کی شرح ارتعاش کے مقابل ہوتے ہیں۔ یہ واقعات عام طور پر اس طرح بیان کئے جاتے ہیں کہ دوشاخہ آواز کا ایک سادہ احساس پیدا کرتا ہے اور یہ کہ مرتعش تار ایک مرکب بالطف احساس کا باعث ہوتا ہے جو بہت سے سادہ احساسات کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے +

واقعات کے اس طرز بیان کے جواز میں صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ مختصر ہے آسان ہے اور اس سے سہولت ہوتی ہے۔ لیکن یہ گمراہ کن بہت ہے کیونکہ اس کی ایک دلالت یہ ہے کہ مختلف "احساسات" بصورت منفرد اشیاء عالم وجود میں آتے ہیں یا شاید یہ کہ ان کو ایک ایک کر کے "غیر شعور" کی کال کو ٹھہری میں سے "شعور" کی روشنی میں لایا جاتا ہے اور اس کے بعد ان میں امتزاج ہوتا ہے۔ بعینہ اس طرح جیسے کہ دودھ اور شربت کے قطرے ممتزج ہو کر میٹھا دودھ بناتے ہیں جس میں دونوں اجزاء ترکیبی کے خواص پائے جاتے ہیں +

یہ بات بہت اہم ہے کہ احساسی کیفیت کے اس ترکیب کا علم ہم کو صرف اس وقت ہوتا ہے جب ہم مطالعہ باطن کرتے ہیں اور تجربے کی کیفیت کو اپنے فکر کا اسفلک پر بناتے ہیں۔ جب تک کہ ہم طبعی حالت میں ہوتے ہیں یعنی جب احساسی تجربات طبعی اشیاء کی محض علامات ہوتے ہیں اس وقت تک ارتسام کا ترکیب صرف تمیز اور شناخت کی بنا بنتا ہے جب ہم کوئی خاص سرستے میں تو کہتے ہیں کہ "یہ دو شائے کی آواز ہے" اور جب گھنٹی کی مرکب سرسنائی دیتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ "گھنٹی بج رہی ہے" اسی طرح اگر ایک گھنٹی اور ایک کھینچا ہوا تار یکے بعد دیگرے ہوا کی ایسی موجیں پیدا کرتے ہیں جن کے سب سے پہلے یا اساسی ارتعاشات کا تعدد ایک ہی ہوتا ہے تو ہم ان دونوں سروں کو مشابہت کہتے ہیں (یا اصطلاحاً ہم ان کو ایک ہی اساسی امٹدادیت (Pitch) کہتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس تجربہ کی دونوں کیفیات اس طرح مختلف ہوتی ہیں کہ ہم سروں میں تمیز اور گھنٹی اور تار کی شناخت کر سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو مرکب موجیں ان دونوں سے خارج ہوئی تھیں وہ اگرچہ اساسی جزئی سروں کے تعدد کے لحاظ سے مشابہتیں لیکن ان میں اعلیٰ جزئی موجوں کے تعدد کے لحاظ سے اختلاف تھا۔ ہم کو اس تمیز کی مشق ہے تو ہم ہر ایک مرکب ارتسام میں ان کیفیات کو منکشف کر سکتے ہیں جو ان میں سے ہر ایک جزئی موجوں کے مقابل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ تخیلی تمیز گھنٹی اور تار کی شناخت ہماری اس تصدیق کی لادبی شرط نہیں کہ یہ دونوں آوازیں مختلف ہیں۔ ایک احساسی تجربے کی مرکب کیفیات کی قابل تمیز کیفیات میں قدر زیادہ مشابہ ہوتی ہیں اسی قدر زیادہ مشکل ان کی تمیز ہوتی ہے یا جیسا کہ روزمرہ گفتگو میں کہا جاتا ہے اسی قدر گہرے

طور پر ان کا امتزاج ہوتا ہے، دوسرے الفاظ میں مطالعہ باطن کے وقت اسی قدر مشکل اس مرکب تجربے کی تحلیل ہوتی ہے +

عام طور پر ایک ہی آلہ حس کے نتیجے سے پیدا ہونے والی مختلف کیفیات زیادہ مشابہت رکھتی ہیں، بہ نسبت ان کیفیات کے وجود و مختلف آلات حس کے نتیجے کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ تمام سمعی کیفیات باہم بہت زیادہ مشابہ ہوتی ہیں۔ بصیری کیفیات یا ذریعہ یا نس کی کیفیات اسے ان کو اتنی مشابہت نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف حواس کے یک وقتی نتیجے سے پیدا ہونے والی مرکب کیفیات تقریباً تمام حواس میں مذکورہ بالا معنوں میں آسانی سے تحلیل کی جاسکتی ہیں۔ تاہم ایک شے کی ہماری شناخت بعض اوقات مختلف حواس کے نتیجات کے اجتماع پر مبنی ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر تم لیمونڈ کا ایک گھونٹ لو، تو عام طور پر تم شناخت کر لیتے ہو کہ یہ لیمونڈ ہے۔ یہاں مرکب احساسی تجربہ تمہارے لئے لیمونڈ کی علامت ہے۔ لیکن اگر تم کسی وجہ سے مطالعہ باطن شروع کرو، تو تم آسانی کے ساتھ ترشی اور مٹھاس (دو کیفیات جو زبان کے ممیز آلات حس کے نتیجے کا نتیجہ ہوتی ہیں) اور لمبوں کی خاص بو (ایک کیفیت جو ناک کے آلات حس سے حاصل ہوتی ہے) اور ٹھنڈک (ایک کیفیت جو منہ کے اندر کی مخاطی جھلی میں منتشر آلات حس کے نتیجے پر موقوف ہوتی ہے) کو آسانی سے منکشف کر لیتے ہو۔ تم گزشتہ تجربے کی روشنی میں ان ممیز کیفیات میں سے ہر ایک کو مرکب طبعی شے، یعنی لیمونڈ کے اجزاء ترکیبی کی علامت مان لیتے ہو۔ چنانچہ مٹھاس شکر کی علامت ہے، ترشی اور لمبو کی، اور ٹھنڈک اور لیس پانی کی۔ اسی طرح ایک ماہر موسیقی اپنے مرکب سمعی تجربے کی تحلیل کر کے بن مختلف کیفیات کو حاصل کرتا ہے، ان کو وہ مختلف باجوں کی علامت سمجھتا ہے +

ایک کیفی نو نے میں کیفیات کی یہ متعاقب تمیز یا ان مختلف اشیاء کی شناخت جن پر یہ کیفیات دلالت کرتی ہیں وقت چاہتی ہے۔ تاہم باوجود اس کے کہ مرکب احساسی ارتسام کی عمر نید لمبوں کی ہوتی ہے، ہم کسی نہ کسی طرح کی تمیز کر ہی لیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ احساسی تجربہ نتیجے کے ختم ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے +

## زمانی نمونے

شناخت میں مددگار اور براہِ ذریعہ احساسی ارتسامات کا تسلسل و تعاقب ہے جس سے احساسی تجربے کا متغیر راستہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ گویا زمانی نمونہ ہے۔ چنانچہ اگر میں ”غٹروں“ کی آواز سنوں تو میرا ذہن فوراً کبوتر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے حالانکہ صرف ”غٹروں“ یا صرف ”غوں“ سے یہ بات پیدا نہیں ہوتی۔ ان دونوں کیفیات کے تعاقب کے بار بار تجربے کی وجہ سے اب یہ میرے لئے ایک باہمی کل بن گیا ہے۔ اس لئے جب مجھ کو دوبارہ یہی تجربہ حاصل ہوتا ہے تو میرا ذہن اسی پرندے کی طرف منتقل ہوتے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور میں بجا طور پر کہہ سکتا ہوں کہ اس کو سننا یا اس کا ادراک کرتا ہوں۔ سمعی ارتسامات بالخصوص خاص خاص تسلسل میں واقع ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ہم کو اکشد حیوانات کی آوازوں اور چیموں میں ملتی ہے۔ ایسی مثالوں میں ہماری شناخت احساسی تجربے کی صرف کیفیت اور شدت ہی پر نہیں، بلکہ کیفیات کے تعاقب اور شرح تعاقب پر بھی موقوف ہوتی ہے۔ جب ترتیب تعاقب اور ان پہلوؤں کے درمیان کیفیت و شدت کے تعلقات ہمارے لئے مانوس ہوتے ہیں جن پر تجربہ کار راستہ شکل ہوتا ہے تو شناخت زمانی تسلسل و تعاقب سے متعین ہوتی ہے اگرچہ ہو سکتا ہے کہ متعاقب مواقع پر واقعی کیفیات بالکل مختلف ہوں۔ اس کی بہترین مثال اس وقت ملتی ہے جب ایک ہی گیت مختلف اوقات میں مختلف بابوں پر گایا جائے اور ہم اس کی شناخت کر لیں۔

احساسی تجربے کے متعاقب پہلوؤں کا علم ایک زمانی نمونہ بناتا ہے جو ایک شے کی علامت بن جاتا ہے۔ اس کو بعض اوقات احساسات کا زمانی اجتماع کہتے ہیں۔ اگر ہم یہ جملہ استعمال کرتے ہیں تو پھر ہم کو یہ خیال رکھنا چاہئے کہ ہماری مراد یہ نہیں کہ منفرد وجود ہستیاں یعنی احساسات جمع ہوتے ہیں۔ زمانی نمونہ سمعی ادراک میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ لمبی ادراک میں بھی یہ کسی حد تک شریک ہوتا ہے لیکن اس قسم کے ادراکات میں اس کو بہت ہی کم دخل ہوا کرتا ہے۔ یہ واقعات اس طرح بھی بیان کئے جاسکتے ہیں کہ ہم اس نمونہ کو ”ایک اعلیٰ قسم کی شے“ کہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ ایک ایسی شے ہوگی جو

من حیث ہی، قابل شناخت ہے، اگرچہ متعاقب مواقع پر یہ مختلف احساسی کیفیات کے واسطے سے ہمارے سامنے آتی ہے۔

## مکانی نمونے

اوراک کو تیسری بڑی مدد اس واقعہ سے پہنچتی ہے کہ دو یا زائد احساسی ارتسامات، جو ہماری احساسی سطحات کے مختلف حصوں پر عمل کرتے ہیں، اکثر صورتوں میں مقاناً علیحدہ یا ممیز، معلوم کئے جاسکتے ہیں، حالانکہ جو تجربہ اس سے پیدا ہوتا ہے، اس کی کیفیات ناقابل تمیز ہوتی ہیں۔ اگر میں چاندنی رات میں آسمان کی طرف منہ کروں، اور مجھے دوستائے سنک اور سنندن دکھائی دیں، اور اس کے بعد اگر میں سنک سے سنندن کی طرف نگاہ پھیر لوں، تو میرے ان دونوں احساسی تجربوں میں کوئی قابل احساس فرق نہیں پڑتا۔ اور اگر میں ان کو ایک کل کے دو اجزا سمجھوں، تو مجھ کو ان دونوں میں فرق معلوم ہو جاتا ہے، یہ فرق نامাত্র اور صرف اس قسم کا ہوتا ہے جس کو ہم مقام یا جگہ کا فرق کہتے ہیں۔ اب اگر میں اپنی نگاہ اس مجمع النجوم کی طرف پھیر لوں جسے "The Plough" کہا جاتا ہے، تو میں اس کو روشنی کے مختلف نقاط کے انسانی مقامات کی وجہ سے فوراً پہچان لیتا ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گزشتہ تجربے کی مدد سے یہ نقاط ان انسانی مقامات میں ہونے کے سبب سے میرے لئے کل بن جاتے ہیں۔ یہ نمونہ اس کی خصوصیت امتیازی ہے، اور اسی سے میرا ذہن اس مجمع النجوم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

ایک مجموعی احساسی تجربے کے مقاناً علیحدہ حصوں کو اس طرح ملانا بعض اوقات "مکانی اجتماع" کہلاتا ہے۔ ایک مرکب احساسی ارتسام کے حصوں میں مکانی تمیز اور ان کا اجتماع بھری اوراک میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ جس طرح صرف زمانی نمونہ یعنی حصوں کے زمانی افادات کسی شے کی شناخت کے کافی ہوسکتے ہیں، حالانکہ اس کی کیفیات مختلف ہیں، اسی طرح بھری اوراک میں ممکن ہے کہ شناخت نامাত্র مکانی نمونہ

ع۔ یہ ایک اور مثال ہے جس سے احساسی کیفیات اور اشیاء کو سمجھنے کی لغویت ظاہر ہوتی ہے، چنانچہ ہم جانتے ہیں کہ گیت ایک ہی ترہتا ہے، اگرچہ تمام احساسی کیفیات مختلف ہیں، (مصنف)

بنی ہو۔ مکانی نمونہ جس کی میں شناخت کر سکتا ہوں، مثلاً مثلث، مستوی الاضلاع، مربع،  
محس، میسرے لئے ”ایک اعلیٰ قسم کی شے“ ہے۔

بصارت میں مکانی اضافات کی اہمیت اس اہمیت سے کہیں زیادہ ہے، جو زمانی اضافات  
کو سماعت میں ہوتی ہے۔ سمعی ارتسامات کے تسلسل و تعاقب میں ہے اگر کیفیت  
کے تمام فروق خارج کر دئے جائیں اور ایک ہی کیفیت مختلف زمانی نمونوں میں  
دہرائی جائے، تو اس قسم کے ان نمونوں کا تنوع بہت محدود ہو جاتا ہے، جن کی ہم شناخت  
کرنا ممکنہ نہ ہو۔ لیکن بصارت میں کیفیت کے فروق نہ ہونے کے باوجود ہم بے انتہا  
مختلف مکانی نمونوں کی شناخت کر سکتے ہیں۔ چنانچہ آسمان پر کے تمام مجامع النجوم  
ہمارے لئے قابل شناخت ہیں۔ پھر نمونے کی میبری شناخت اس نمونہ الی امتدادیت،  
یا اس کے حصوں کے ظاہری فاصلے، یا میسرے، یا میسرے اعضاء کے تعلق سے ان کے مقام  
پر منحصر نہیں ہوتی۔ The Plough قطب تارہ کے گرد چکر لگانے میں خواہ کسی مقام  
پر پہنچا ہو، ہم اس کی شناخت کر لیتے ہیں، اگر چہ یہ راستہ بنانے میں اس کا لمبا عرصہ  
۳۶۰ درجہ میں گھومتا ہے۔ اگر یہ نمونہ کاغذ پر مختلف رنگوں اور مختلف سائز میں اتارا  
جائے، تب بھی ہم اسی قدر جلدی اس کی شناخت کر لیتے ہیں۔ اس آخری لحاظ سے  
مکانی نمونہ زمانی نمونہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ لچکدار ہے۔ اگر زمانی نمونہ میں زمانی  
و فصول کا اختلاف ایک نہایت ہی تنگ رقبے سے متجاوز کر جائے، تو پھر ہم اس نمونہ  
کی شناخت نہیں کرتے۔ لیکن بصری اور اک میں مکانی وقفے بے انتہا وسیع حدود میں  
بدلے جاسکتے ہیں، اور باوجود اس کے نمونے کی شناخت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، بصری  
اور اک میں نمونے کی اہمیت سفید و سیاہ نقاشی اور سائے کی تصویر کشی میں نمایاں  
ہوتی ہے۔ ان سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ محض بصری نمونہ، اتھما سی تجربہ کی کیفیت  
و شدت کے فروق کی مدد کے بغیر ہمارے ذہن کو اشیاء کی بے انتہا قسموں کی طرف منتقل  
کر سکتا ہے، یا ان کی شناخت کی بنیاد بنا سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ بصری اور اک میں  
کیفیت اور رنگ کے فروق نسبت بہت کم عملی اہمیت رکھتے ہیں۔ نمونے کا بہت غلبہ  
ہوتا ہے۔

## احاسی کیفیات کے تنوعات

عملی انسان کے لئے احاسی تجربے کی کیفیت کے ترکیبات اشیا کی علامات بن جاتے ہیں۔ وہ کبھی بھی ان کو اپنے فکر کا مفکور نہیں بناتا، اگر بناتا ہے تو بہت شاذ۔ مسطور نقاش، ماہر نفسیات اور بعض مخصوصین (specialists) مثلاً شراب اور چارچکھنے والے کیفیات کے ساتھ بحیثیت کیفیات دلچسپی رکھتے ہیں، لہذا یہ ان کو ان اشیا سے متنزع کرنا سیکھ جاتے ہیں جن کی طرف یہ اشارہ کرتی ہیں یہی وجہ ہے کہ جن الفاظ میں عام طور پر یہ کیفیات بیان کی جاتی وہ بہت ناموزوں ہیں۔ ماہرین موسیقی نے تو علامات نویسی کا ایک طریقہ ایجاد کر لیا ہے جس سے سمعی تجربات کی کیفیات کے لئے الفاظ کی ناموزونیت کی ایک حد تک تلافی ہو گئی ہے۔ لیکن بصری کیفیات کے لئے ماہرین فن نے ابھی تک اس قسم کی کوئی چیز نہیں نکالی۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ ادنی حیوانات کے مقابلے میں تجربے کی احاسی

کیفیات کا دائرہ ہم میں بہت زیادہ وسیع ہے، یعنی یہ کہ ان کے تنوعات بہت سے ہوتے ہیں۔ اب اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اور حیوان دونوں نے ایک ابتدائی صورت حیات سے مسلسل ترقی پائی ہے تو ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ مختلف کیفیات بھی کسی ایک ادلی احاسی تجربے سے بتدریج متفرق ہوئی ہیں۔ لیکن یہ ایک قیاسی بحث ہے کہ جس کے متعلق وثوق کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ اس وقت تو ہم کو احاسی تجربے کی انسانی صلاحیتوں کو ایک واقعہ تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ ان صلاحیتوں کے لحاظ سے ہم کہاں تک مشابہ یا مختلف ہیں۔ غیر مشتبہ رنگوں کی نابینائی کی مثالیں کیا ب نہیں۔ یہ اور احاسی صلاحیتوں کی دیگر بے ضابطگیاں ہم کو متنبہ کرتے ہیں کہ ہم سب کا ساز و سامان ایک طرح کا نہیں۔ تاہم بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ اگرچہ حیوان افراد کو نظر انداز کر دیں جن میں خاص خاص امراض یا پسید ایشی نقائص پائے جاتے ہیں اور ان فروق سے قطع نظر کر لیں جو ہر قوم کے لئے مخصوص ہیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ تمام نوع انسانی احاسی



صلاحیتوں کے اس رقبہ سے بہرہ ور ہے جو تمام افراد کے لئے تقریباً ایک ہی ہے +  
 احساسی تمیز کی صلاحیت میں انفرادی فروق زیادہ تر اگرچہ تمام تر نہیں، تمیز کی  
 مشق کے مختلف درجوں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ خیال رہے کہ میں نے "زیادہ تر" اگرچہ تمام تر نہیں  
 کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بڑے بڑے ثقافتوں، مثلاً رنگوں کی نابینائی سے قطع نظر  
 کر لی جائے تب بھی افراد، لحاظاً احساسی تمیز اس طرح کا اختلاف رکھتے ہیں کہ جس کو ہم  
 مشق یا عام عقل کے درجوں کے فرق کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔ بعض بہت زیادہ ذہین و ذکی  
 اشخاص ایسے ہوتے ہیں کہ وہ ایک خاص حس میں نازک تمیز پیدا نہیں کر سکتے، حالانکہ کسی  
 اور حس کی تمیز میں وہ عوام پر بہت فائق ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض لوگ ہوتے ہیں جو  
 مقابلہٴ مقوڑی ہی ایسی کوشش اور مشق سے ایک خاص حس میں وہ دقت تمیز پیدا کرتے ہیں،  
 جو کسی اور معمولی شخص کو نصیب نہیں ہوتی +

## زمانی ادراک

ہم نے پیچھے کہا ہے کہ ہمارا تجربہ مختلف اجزاء عناصر کا تسلسل و تقاب ہے جس میں  
 ہر جزو کم و بیش بتدریج اپنے بعد کے جزو کے لئے جگہ خالی کرتا ہے۔ زمانی تمیز اور  
 اجتماع کی ہماری صلاحیتیں تجربہ کی اسی ماہیت کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ صرف  
 یہ نہیں کہ ہم ایک ایسی طبیعی دنیا میں زندگی بسر کر رہے ہیں جو ہر دم بدلتی ہے اور جو ہمارے  
 آلات حس پر ہر دم نئے ہججیات کی بوجھاڑ کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ حالی سے  
 استقبال کی طرف بڑھنا آئے۔ آئندہ تغیرات کی پیش بینی کرنا ہماری ذہنی فعالیت کی  
 سرشت میں ہے۔ اور بہت سی حیثیتوں کی طرح اس حیثیت سے بھی ہمارے  
 اذہان اس دنیا ہر دم بدلنے والی دنیا کے مطابق ہیں جس میں رہ رہے ہیں۔ لیکن

علہ۔ دیکھو Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits  
 اس مہم کے اراکین نے پہلی مرتبہ وحشی اقوام کی احساسی صلاحیتوں کی مکمل تحقیق کی کوشش کی  
 ہے۔ اس لحاظ سے ہم نے ان میں اور اہالی یورپ میں بہت کم فرق پایا (مصنف)

اگر ہم اپنی اسی ترکیب و ساخت کے ساتھ یکدم کسی ایسی دنیا میں منتقل کر دے جائیں جس میں تغیر نہیں ہوتا تب بھی ہمارا تجربہ مختلف اجزاء و عناصر کا تسلسل و تعاقب ہی رہے گا کیونکہ ہم ایک شے سے دوسری کی طرف توجہ منعطف کریں گے اور ان کا متعاقباً اور اک کر رہیں گے تاہم اطمینان دینا کے تغیرات اور خصوصاً اپنے انبائے جنس کے مقام اور ان کی آوازوں کے تغیرات زمانی اور اک کی لازمی شرط ہیں۔ ہم ایک ہر دم بدلنے والی آواز کو ایک خاص چیز کی علامت مانتے ہیں اور ایک ہر دم بدلنے والے بصری تجربے کو بھی اسی طرح ایک شے کی علامت تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے زمانی اجتماع کی ہماری قابلیت بہت محدود ہوتی ہے۔ ہم یکساں کیفیت کی آوازوں کے سلسلہ کو صرف اس وقت پہچان سکتے ہیں جب یہ بہت چھوٹا ہوتا ہے اور اگر یہ آوازیں باقاعدگی کے ساتھ یکے بعد دیگرے پیدا ہوں اور ان کے درمیان شدت یا زمانی وقفہ کے فروق ہوں تب بھی ہم ان کو ایک قابل شناخت کل کی صورت میں مجتمع کر سکتے ہیں لیکن اس کے لئے بڑی شرط یہ ہے کہ یہ سلسلہ چند ثانیوں سے زیادہ دیر تک باقی نہ رہے۔ جب سُرُقی کے فروق سے ہم کو مزید مدد ملتی ہے تب بھی رتبہ اجتماع میں بہت زیادہ وسعت پیدا نہیں ہوتی۔ لہذا فرض کیا جاسکتا ہے کہ اسی وجہ سے پرندوں کے چہچہے اور حیوانات کی تھنیں جو گویا شناختی علامات ہوتے ہیں کبھی بھی سُریتوں کے ایک چھوٹے سے سلسلے کے امادوں سے زیادہ نہیں ہوتے۔ یعنی یہ ایک قلیل المدت زمانی نمونہ ہوتا ہے +

## مکانی ادراک

مکانی تمیز مکانی تجربے کی سب سے زیادہ اساسی اور ابتدائی صورت معلوم ہوتی ہے۔ دو متعاقب آوازوں کو مختلف سمتوں سے آتے ہوئے سننا روشنی کے دو انقلا کو مختلف مقامات پر دیکھنا سونے کی دو جیمینوں کو جلد کے دو مختلف مقامات پر محسوس کرنا یہ سب مکانی تجربے کی مثالیں ہیں۔ اگرچہ ہم کوئی ایسا حیوان متصور نہیں کر سکتے جو زمانی تعاقب کے اندازہ کرنے کی قابلیت سے محروم ہو لیکن ہم ایسا حیوان نامی متصور کر سکتے ہیں جس میں مکانی تجربہ کی اس سب سے زیادہ ابتدائی صورت کی قابلیت

مفقود ہو۔ اس قسم کے حیوان کی اور کی تمیز تمام تر احساسی کیفیت کے فروق اور زمانی نمونے پر مبنی ہوگی۔ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ حیوان اس قابل نہ ہوگا کہ متحرک اشیاء کی ہماری مکانی دنیا میں زندگی بسر کر سکے۔ اس میں ذہن کا سب سے زیادہ اساسی وظیفہ غائب ہوگا۔ ہماری مراد یہ ہے کہ اس کا ذہن اس کی حرکات کی اس طرح ہدایت نہ کر سکیگا کہ وہ ان تعلقات میں جو ہم میں اور ہمارے گرد و پیش کی اشیاء میں ہوتے ہیں، ایسے تغیرات پیدا کرے جو خود ہماری اور ہماری قوم کی صلاح و فلاح میں مدد ہوں +

ہمارے مکانی تجربے کا مطالعہ ہزاروں ماہرین نفسیات اور فلاسفہ نے کیا ہے اور اس پر انہوں نے بہت لمبی چوڑی بحثیں کی ہیں۔ یہ تمام بحث و کش مسائل سے بھرا پڑا ہے۔ فلاسفہ کی نظری بحثوں کے علاوہ اختیارات سے بھی اس موضوع پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن باوجود ان تمام کوششوں کے ہم اب بھی اس کو قابل فہم اور عام طور پر مسلم طریق سے بیان نہیں کر سکتے اور نہ اس کی کوئی معقول اور تشفی بخش توجیہ کر سکتے ہیں +

متخالف عقائد و نظریات کو جماعت میں تقسیم کرنا یا ہر جماعت کے اصلی نظریے کو مختصر اور ایجازاً بیان کرنا آسان نہیں۔ خلقی اور تکوینی نظریات اس بحث کا مدار ہے ہیں۔ شاید یہی دو عنوانات سب سے زیادہ عالمگیر ہیں۔ ”تکوینی نظریے“ سے ہماری مراد اس نظریے سے ہے جس کے مطابق کسی فرد کی مکانی تجربہ کی قابلیت خود اس کے اپنے تجربے کے دوران میں کتاب اور تعمیر کی جاتی ہے۔ پیدائش کے وقت اس میں مکانی تمیز یا مکانی اجتماع کی کوئی تیار شدہ قابلیت نہیں ہوتی، اگرچہ یہ قابلیت اس میں مخفی ضرور ہوتی ہے۔ ”خلقئی نظریے“ کا اشارہ اس نظریے کی طرف ہے جو اس طرح کی کسی قابلیت کو موردِ ثبوت یا خلقی سمجھتا ہے اگرچہ کسی فرد میں اس قابلیت میں ترقی بتدریج اور تجربہ کے زیر اثر ہوتی ہے +

ادراک مکانی کے بڑے بڑے نظریات تین کافی مزید جماعتوں میں تقسیم کئے جاسکتے ہیں: (۱) تنازعی نظریات۔ یہ بالعموم کھلم کھلا احساسی ہوتے ہیں۔ اس قسم کے نظریات کے جدید ترین شارحین دو کلاس اصول کو خارج کر دیتے ہیں کہ احاطہ تنازعم کی وجہ سے ملحق یا مربوط رہتے ہیں اور اس کی جگہ اس اصول کو استعمال

کرتے ہیں اور بعض مقدم الذکر اصول کی تکمیل اس اصول سے کرتے ہیں کہ وہ ایسے مرکبات کی صورت میں مترج یا متکلف ہو جاتے ہیں جو خود ان سے مختلف ہوتے ہیں (یعنی مکانی اور اک میں مکانات متد کیفیات) یہ گویا ذہنی کیمیا کا اصول ہے (۲) نظریہ امتدادیت۔ یہ نظریہ احساسیت کے ساتھ مل کر جیسا کہ جیمس نے اس کو ملایا دعویٰ کرتا ہے کہ ہر احساسی یعنی ذہنی مواد کا ہر ذرہ امتدادیت کی صفت سے مستف ہوتا ہے اور کسی نہ کسی حد تک یہ بالضرورت اس امتدادیت کا اظہار کرتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ ضروری ہے کہ اس میں کسی نہ کسی درجہ کی شدت ہو۔ (۳) نظریہ نفسی ہنج۔ اس کا دعویٰ ہے کہ مکانی نمونے کے علاوہ واسطہ احساسی اثرات ذہن میں صرف یہ تحریک پیدا کرتے ہیں کہ وہ شے بدر کی کو مکانی صفات سے مستف سمجھے کیونکہ مکانی تفکر کی قابلیت ذہن میں پیدا ہوتی ہے۔ یہ قابلیت اس قابلیت کے علاوہ ہوتی ہے جس سے وہ مختلف احساسی کیفیات والے احساسی صحیحات کا جواب دیا کرتا ہے۔

تکوینی نظریے کی سب سے زیادہ انتہائی صورت وہ ہے جو انگریزی تلامذت نے بیان کی ہے۔ اس مسلک کی بنا تو لاک اور بیوم کے ہاتھوں پڑی لیکن ہارٹلے، جیمس، مل، جان سٹوارٹ مل، اور الیگزینڈر مینٹل، مین نے اس کو ترقی دی۔ اس سکول کے ماہرین کیفیات جان لاک کے اس ضابطے کو تسلیم کرتے ہیں کہ ذہن پیدا ہونے کے وقت ایک لوح سادہ یا ایک سفید کاغذ ہوتا ہے جس پر طبعی دنیا کے احساسی ارتسامات اپنے آپ کو احساسات کی صورت میں منتقل کرتے ہیں۔ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد یہ لوگ ذہنی فعالیت کے صرف ایک اصول یعنی "تکازم" کو مانتے ہیں۔ یہ اس اصول کے مطابق مکانی تصورات کی نگین کو اس طرح بیان کرتے ہیں:- یہ تو ظاہر ہے کہ مقام اور فاصلے کا اور اک جسمانی حرکت سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک خاص سمت میں اور ایک معلومہ فاصلے پر کبھی ہونی چیز تک اپنی انگلی یا اپنی آنکھ یا جسمانی منتقل کی مدد سے پہنچنے کے لئے ایک سلسلہ حرکات لازمی ہے۔ یہ حرکات ان آلات حس کے ذریعہ سے احساسات پیدا کرتی ہے جو اعصاب و متحرک کے عضلات، رباطات اور مفاصل میں ہوتے ہیں۔ اس نقطہ کی طرف جو میرے

تعلق سے ایک ہی مقام رکھتا ہے، ان حرکات کے اعادے سے روشنی یا رنگ کا احساس غیر منفک طور پر حرکت کے احساس کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے۔ اور حرکت کے احساسات "اور" بصری احساس (یا کسی اور حس کا احساس) کا یہی تلازم موخر الذکر کو مکانی بنا دیتا ہے، یا اس میں مقامیت پیدا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اس طرح کے مرئی نقاط کا ایک مجموعہ رنگ کے احساسات کے ایک مجموعہ کا باعث ہوتا ہے۔ اب رنگ کے احساسات کے اس مجموعہ میں سے ہر ایک احساس چونکہ ایک حرکت کے احساس کے ساتھ متلازم ہو کر اپنے آپ میں مقامیت پیدا کر چکا ہے، لہذا یہ اپنے اپنے اجزاء جنس کے ساتھ ساتھ رہتا ہے اور اس طرح رنگین سطح کا "مرکب احساس" حاصل ہوتا ہے۔ تلامزیت کے بعض قائلین نے دیکھا کہ اس توجیہ کی ایک دلالت یہ ہے کہ "حرکت کے احساس" کا استحالة ایسی صورت میں ہوتا ہے جو اس حرکت کے احساس سے مختلف ہے، یعنی یہ کہ اس میں امتدادیت اور دیگر مکانی صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔ لہذا انہوں نے جان مہل کی سرکردگی میں اصول تلامز کا مکمل ذہنی کیمیائے کیا۔ ان کا خیال تھا کہ حرکت کے احساسات رنگ یا اس کے احساسات کے ساتھ مل کر یا امتزج ہو کر بدل جاتے ہیں، یعنی اس طرح جیسے کہ ایک کیمیادی عنصر دوسرے عنصر کے ساتھ مل کر بدل جاتا ہے +

پروفیسر وونٹ مرحوم نے دیکھا کہ یہ سادہ نظریہ کام نہیں دے گا۔ لہذا اس نے اس میں ترمیم کی کوشش کی، اس طرح کہ (۱) اس نے "ذہنی کیمیائے" کے اصول کو زیادہ صراحت کے ساتھ تسلیم کیا، اور اس کا دائرہ عمل وسیع کیا۔ لیکن اس نے اس کا نام "اسول تولیدی ترکیب" رکھا اور (۲) اس نے ان امدادی احساسات کی بڑی تعداد کو فرض کیا، جو اس ترکیب میں شریک ہوتے فرض کیے جاتے تھے۔ قائلین تلامزیت نے ہر ماہان نوٹیشن کے ایک اصطلاح کو اختیار کیا، اور "حرکت

کے احساسات کو "رنگ" یا "س" کے احساسات کی "مقامی علامات" کہا۔ ورنہ  
 نے دیکھا کہ تلامذہ نظریہ میں ایک وقت یہ پیش آتی ہے کہ روشنی کے متعدد  
 یا مختلف "نقاط" کے ادراک میں ہر مقامی علامت کس طرح اپنے خاص بصری  
 احساس کو پاتی ہے تاکہ اس کے ساتھ مل جائے؟ یہ مشکل سادہ ترین صورت  
 میں تحول ہونے کے بعد اس طرح بیان کی جاسکتی ہے :- دو ستارے  
 جن میں سے ایک میرے دائیں طرف ہے اور دوسرا بائیں طرف اپنی نشان  
 میرے شبکے پر مرسم کرتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک رنگ کا ایک احساس  
 پیدا کرتا ہے۔ اس احساس کو ہم علی الترتیب د اور ب کہیں گے۔ اس کے  
 علاوہ ان میں سے ہر ایک حرکت کے ایک "احساس" کا باعث بھی ہوتا ہے  
 جو شبکے کے نقطہ پیچہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ حرکت کے احساس کو ہم  
 علی الترتیب د اور ب کہیں گے۔ اس نظرے کے مطابق د کو د کے  
 اور ب کو ب کے ساتھ ملنا چاہئے تاکہ اس میں مقامی کیفیت پیدا ہو سکے۔  
 لیکن سوال یہ ہے کہ د کی طرف اور ب کی طرف کس طرح آئے؟  
 کیا د ب کی طرف نہیں جاسکتا؟ کیا یہ بھی ایک عادت ہے؟ عصبی مادت  
 کے نظریے سے یہاں کوئی مدد نہیں ملتی کیونکہ یہ عادات بالضرورت  
 نفس احساسات کی طرف منسوب کی جائیں گی اور یہ احساسات کو صرف  
 حقیقی بنانے بلکہ ان کو اشخاص کی صورت دینے کے لئے بھی ایک بہت  
 لمبا راستہ ہے۔ لیکن اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ایک خاص کیفیت  
 کا احساس عادت قائم کر سکتا ہے، تب بھی ایک مشکل باقی رہ جاتی ہے  
 "احساس" د (بلکہ کہنا چاہئے کہ "ہر احساس" جو شبکے کے ایک نقطہ سے  
 پیدا ہوتا ہے) مختلف مواقع پر متعدد بصری کیفیات میں سے کسی کیفیت  
 کو اختیار کر سکتا ہے۔ بعینہ ہی حال ب "احساس" کا ہے۔ لہذا ہم بعد کے  
 سوچوں پر د "احساس" کو بچان نہیں سکتے نہ ہم اس کو شخصی صورت دے  
 سکتے ہیں اور نہ د کے ساتھ ملنے کی عادت اس کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔  
 بعض مصنفین نے اس مشکل کو دیکھ کر فرض کیا ہے کہ جو بصری احساسات

شکل کے ایک خاص نقطہ سے بعد کے مواقع پر پیدا ہوتے ہیں ان میں صرف ان کی مخصوص کیفیات ہی نہیں ہوتیں بلکہ ایک اور کیفیت بھی ہوتی جو ان تمام لونی کیفیات کے ساتھ مخصوص ہے جو اس نقطہ کے نتیجہ کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ انہوں نے اس فرضی کیفیت کو اس نقطہ سے پیدا ہونے والے احساس کی مقامی علامت کہا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ عجیب و غریب کیفیت ’مزعمہ‘ حرکت کے احساسات کی طرح تحت شعوری فرض کی جائے گی۔ ڈونٹ کا نظریہ ملحق مقامی علامات ’مقامی علامات کے ان دونوں نظریوں کو ملا کر ان کی بدیہی ناموزونیتوں کو رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مقامی علامات کی ان دونوں قسموں کو حقیقی فرض کر لیا جائے تو شک کے ہر نقطہ سے پیدا ہونے والے احساس کی لونی کیفیت خواہ کچھ ہی ہو اسے اس امدادی تحت شعوری کیفیت ہی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لہذا اس نقطہ سے پیدا ہونے والا ’حرکت کا احساس‘ اس کی شناخت کر سکتا ہے، یعنی یہ کہ دد کی اور ب ب کی شناخت کر سکتا ہے اور اس کے بعد ہر ایک اپنے مناسب ساتھی کے ساتھ مل کر اس کو مقامیت یا مقامی کیفیت دے سکتا ہے۔ ڈونٹ کا یہ نظریہ نگوینی نظریات کی انتہائی صورت ہے۔ اس کے متعلق ہم کیا کہیں گے؟ اول۔ اس میں مجرد ہستیوں، یعنی نام نہاں ’احساسات‘ کو مبنی اشیا میں تبدیلی کرنے اور ان میں تقریباً انسانی طاقتوں کو فرض کرتے ’کا غیر میارح عمل بہت زیادہ شامل ہے‘ کیونکہ فرض کیا گیا ہے کہ ان میں صرف یہی طاقت نہیں ہوتی کہ اپنے مناسب ابنائے جنس کی تلاش کر کے ان کے ساتھ مل جائیں بلکہ ان میں ایک ملحق مجموعہ احساسی کیفیات سے ایک بالکل نئی قسم کی چیز پیدا کرنے کی طاقت بھی ہوتی ہے۔ یہ نئی چیز مکانی امتدادیت اور نمونہ کا تجربہ ہے جس میں بعد ثالث کی امتدادیت بھی شامل ہوتی ہے کیونکہ یہ نظریہ اس امتدادیت کی بھی اسی طرح توجیہ کرتا ہے۔

جیمس کی کتاب ’پرنسپلز آف سائیکولوجی‘ میں ’ادراک مکانی‘

کاباب اس مسئلہ پر بہترین بحث ہے جو اب تک کی گئی ہے۔ اس نے تازہ می نظریہ کو از سر تیار کر دیا ہے اور ان لوگوں سے اتفاق کیا ہے جو کہتے ہیں کہ مکانی کیفیات ایسے احساسات میں سے پیدا نہیں کی جاسکتیں جن میں مکانیت بالکل مفقود ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اصلیت یہ ہے کہ انگریزی تکرار میت نے اپنے اصول کے کمالات کو بیان اور ثابت کرنے میں مبالغہ سے کام لیا ہے۔ انہوں نے مکانی ادراک کے متعلق ایک ایسا نظریہ قبول کیا ہے جس سے اپنے فلسفہ کی عام روش کے مطابق ان کو نفرت کرنی چاہئے تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ مکان کے متعلق جتنے نظریات ہیں ان کی صرف تین مکانی قسمیں بن سکتی ہیں :- (۱) احساس میں کوئی مکانی صفت ہوتی ہی نہیں۔ مکان دراصل تقاب کی ایک علامت ہے۔ (۲) بعض مخصوص احساسات میں ایک امتداد کا صفت بلا واسطہ طور پر محسوس ہوتی ہے۔ (۳) ایک صفت ایسی ہے جو ذہن کے داخلی ذرائع سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ان احساسات کو تلفوف کرتی ہے جو دراصل مکانی نہیں ہوتے لیکن جو مکانی سانچے میں ڈھلنے کے بعد مربوط اور باقاعدہ ہو جاتے ہیں۔ مؤخر الذکر عقیدہ کانٹ کلبے سسٹمٹیف نے اس کے لئے نظریہ ”نفسی تہج کا نہایت نوزوں نام تجویز کیا ہے۔ اس کے مطابق خام اور ان گھڑ احساسات وہ ”کچھ کے ہیں جن کی وجہ سے ذہن اپنی خوابیدہ طاقتوں کو بروئے کار لاتا ہے۔“ جیسے پہلے اور تیسرے نظریے کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی نفعیات کو احساسیت کی بناء پر مبنی کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ دوسرے نظریے کو مانتا ہے یعنی یہ کہ ”بعض مخصوص احساسات میں ایک امتدادی صفت بلا واسطہ طور پر محسوس ہوتی ہے۔“ دیگر مصنفین جو اس نظریے کو قبول کرتے ہیں اس ”امتدادی صفت“ کو ”امتدادیت“ یا ”حجم“ کے نام سے پکارتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ یہ کیفیت یا صفت تمام ”احساسات“ میں مشترک ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ تجربہ مکانیت کو اپید اتو نہیں کر سکتا تاہم یہ منہد سطحات پر ہمارے آلات حس کی کور حرکات کی مدد سے اس خلقیہ



معلوم امتدادیت میں مقامات کی باقاعدہ تمیز کر سکتا ہے اور یہ تو ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ امتدادیت تمام احساسات میں مشترک ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دوسرا نظریہ خلقی اور احساسی ہے۔

کیا یہ اپنی حد تک قابل قبول اور تشفی بخش ہے؟ یہی رائے میں یہ تشفی بخش

ہیں اور اس لئے قابل قبول بھی نہیں۔ اول۔ اس میں احساسیت کی تمام

بنیادی غلطیاں موجود ہیں خصوصاً یہ کہ اس میں ایک ایسی مجروحہ کو

جس پر ہم تجرید کے بہت زیادہ ترقی یافتہ عقلی عمل سے فکر کرنا سیکتے ہیں

ایک ایسی عقلی ہستی بنا دیا گیا ہے جو طبعی شے کی نمونہ کی ہے اور جس میں چند

صفات یا طاقیتیں پائی جاتی ہیں۔ اس کا ثبوت ہم کو اس زبان سے ملتا ہے

جو جیمس نے اس نظریے کی تشریح میں مجبوری استعمال کی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

ہمارے تمام احساسات قطعاً اور ناقلاً تو جس طرح طور پر مستعمل ہوتے ہیں لیکن

تجربہ کی ایک احساسی کیفیت سب ہی کچھ ہوتی ہے مگر ”ایک کل“ ہی نہیں

ہوتی۔ جن ”کل“ اور ہستیوں پر ہم فکر کرتے ہیں وہ ہمارے تفکر کا نتیجہ ہوتی

ہیں۔ جیسا کہ جیمس نے کسی اور سلسلہ میں کہا ہے یہ ہمارے اغراض و

مقاصد کے مطابق ہوتی ہیں۔ کسی ایسے احساس کا نام لینا ناممکن ہے جو طبعی

”کل“ ہو اور جس پر ہم اسی حیثیت سے فکر کرتے ہوں۔ ایک ”کل“ کی حدود ہونی

چاہئیں تاکہ وہ دیگر ”کلوں“ سے علیحدہ ہو جائے۔ اگر ایک احساسی کیفیت

”کل“ ہوتی ہے تو پھر زمان یا مکان یا قوت یا شرح رفتار یا جراثیم یا نیکی

یا حسن یا کسی اور مجروحہ نے کیا تصور ہے کہ ان کو ”کل“ نہ کہا جائے۔ جس

چیز کو ہم ایک احساس کہتے ہیں وہ تجربے کی ایک احساسی کیفیت ہوتی

ہے کہ جس کو ہم کسی طبعی شے کے وجود کی علامت تسلیم کرنے کی بجائے

اپنے فکر کا مفکور بنالیتے ہیں۔ لہذا یہ کہنا کہ احساسات ”مستقل“ ہوتے

ہیں ایک ایسے بے معنی سوال کا اثبات میں جواب دینا ہو گا جو دیکھا

جانا چاہئے۔ ہماری مراد اس سوال سے ہے کہ کیا احساسات ”مکانی“

مستقل اور ذی امتداد ہوتے ہیں؟ یہ اثباتی جواب ایک لمبا قدم ہے

اس راستے پر جو اس نقلی حقیقت کی طرف جاتا ہے جس کے مطابق عالم طبیعی احساسات سے مرکب ہے جیمس کی احساسیت خود اپنا تناقض کرتی ہے کیونکہ ایک صفحہ پر تو ہم کو بتایا جاتا ہے کہ ”ہمارے تمام احساسات . . . . . ذی استدلال ہوتے ہیں“ اور دوسرے صفحہ پر کہا جاتا ہے کہ ”حاصلہ بلندی اور چوڑائی اصلی معنوں میں بذات خود احساسات ہیں۔“ یہ منجملہ دیگر مثالوں کے ایک مثال ہے اس واقعہ کی کہ جو قابل احساسیت جیمس کی طرح اپنے قول و فعل کا پکا ہے وہ جیمس کی طرح اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے کہ بہت سی عجیب و غریب قسموں کے احساسات کو ایجاد کرے کیونکہ اس ایجاد کے بغیر اس کے پاس اتنا متنوع مواد نہیں ہوتا کہ وہ ”شعور کی رو“ کو مرکب کر سکے۔ چنانچہ وہ مکانی و زمانی اضافات کے علاوہ اور بہت سے اضافات کے احساسات ایجاد کرتا ہے۔ مثلاً اس کے ہاں مشابہت و اختلاف اور ان تمام اضافات کے احساسات ہوتے ہیں جنہیں ”اگر“، ”لیکن“ اور دیگر حروف رد وابطحہ و غیرہ واسطوں سے بیان کیا جاتا ہے +

ہیں چاہئے کہ ہم اس صداقت کو مضبوط پکڑے رہیں کہ ایک احساس تجربہ کی ایک کیفیت ہے جو ایک طبعی ہیج کے زیر اثر ذہن (یا اگر چاہو تو عضویہ کہ لوہ کے رد عمل سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ تجربہ ہم کو دماغی اعمال کی طرف سے تیار شدہ نہیں ملتا جیسا کہ تیسک یا بسکٹ وکان پر مل جاتا ہے لیکن جیمس کے بیان سے پوری ترشح ہوتا ہے۔ اصل میں یہ ایک ہیج کا نفسی رد عمل ہے۔ لہذا ہم ”نفسی ہیج“ کی اصطلاح سے اجتناب کریں گے۔ اب ہم مکانی اور لائق کے نظریہ ”نفسی ہیج“ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ یہ قابل فہم صورت میں بیان کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ جیمس نے

اس کو اس طرح بیان کیا ہے: ”ایک صفت ایسی ہے جو ذہن کے داخلی ذرائع سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ان احساسات کو تلفوف کرتی ہے جو دراصل مکانی نہیں ہوتے، لیکن جو مکانی سانچے میں ڈھلنے کے بعد مربوط اور باقاعدہ ہو جاتے ہیں۔“ میں جیمس سے اس بات میں متفق نہیں کہ یہ عقیدہ کانٹ کا ہے۔ بعض اور لوگوں کی طرح میں بھی یہ معلوم نہیں کر سکتا کہ یہ عقیدہ اصل میں ہے کیا۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ جس صورت میں اس کو جیمس نے بیان کیا ہے وہ درست اور مناسب نہیں۔ یہ شروع ہی سے اس نظرے کے لئے عجیب و غریب معلوم ہوتا تھا کہ اس کو احساسی نظرے کے ساتھ شامل کرنے کی کوشش کی جائے جس کی غلطیوں کی یہ ذمہ دار نہیں۔ اس بیان میں فرض کیا گیا ہے کہ ”احساسات“ دراصل غیر مکانی کل ہوتے ہیں بعد میں یہ مکانی کلوں میں تبدیل کئے جاتے ہیں اور پھر باقاعدہ طور پر ان کو برابر برابر رکھا جاتا ہے جس طرح گھرنانے میں اینٹیں رکھی جاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جیمس اپنی احساسیت میں اس قدر ڈوبا ہوا ہے کہ مختلف نظریوں کے بیان کرنے میں بھی وہ اس سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا۔

نظریہ ”نفسی ہیج“ کو بہترین صورت میں ہرمان لوٹنر نے بیان کیا ہے۔ اس کی اصطلاح مقامی ملاقات بہت سے مصنفین نے مستعار لی ہے اور ان میں سے اکثر نے اس کو ایسے معنوں میں استعمال کیا ہے جو لوٹنر سے کے معنوں سے مختلف ہیں۔ چنانچہ اکثر نے اوونٹ کی طرح فرض کیا ہے کہ مقامی ملاست بالضرورت کسی طرح کا ”احساس“ ہے۔ لوٹنر نے کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے بتایا کہ جب ایک ہی طبعی کیفیت کی روشنی کے دو نقاط مثلاً دو ستارے اپنی مثالات میرے شکے کے دو مختلف نقاط پر مرسم کرتے ہیں اور میں ان کو دو نقاط ’د اور ب‘ دیکھتا ہوں جن کی کیفیت اور چمک تو ایک ہے، لیکن جن کا مقام مختلف ہے تو ہم کو فرض کرنا پڑتا ہے کہ شبکے میں پیدا ہونے والے دو عصبی اعمال ان دو عناصر کے لحاظ سے مشابہ ہیں جن سے کیفیت اور چمک معین ہوتی ہے، لیکن ان عناصر کے علاوہ ہر عمل میں کوئی عنصر یا جزو ایسا ہوتا ہے جو ہر ایک کے ساتھ

مخصوص ہے اور جو ہر اس عمل کے لئے ایک ہی ہوتا ہے جو ان نقاط میں سے ہر ایک میں پیدا ہوتا ہے اس عمل سے جو احساسی تجربہ حاصل ہوتا ہے اس کی کیفیت خواہ کچھ ہی ہو۔ شکلیے کے کسی نقطہ کے نتیجے ہونے سے جو مجموعی عصبی عمل پیدا ہوتا ہے اس کے اس جزو یا عنصر کے لئے لوٹن نے "مقامی علامت" کی اصطلاح تجویز کی تھی۔ یہ تو ہم کہہ چکے ہیں کہ صبح کی لمبی ماہیت اور اس عمل سے حاصل ہونے والے احساسی تجربہ کی کیفیت خواہ کچھ ہی ہو یہ جزو ہر نقطہ کے لئے غیر متغیر رہتا ہے۔ کسی ایسے جزو کے بغیر دوستاروں کو مقاماً علیحدہ معلوم کرنا ناممکن ہوگا۔ چونکہ یہاں بہت خلط بحث کیا جاتا ہے اور بہت غلط بیانی ہوتی ہے لہذا اس استدلال کو ایک دوسری صورت میں بیان کرنا مفید ہوگا اگر میرے شکلیے کا ایک نقطہ مختلف شرح ارتعاش اور مختلف حیثیت کی روشنی سے متعاقباً نتیجے ہوں تو مجھے روشنی کا ایک نقطہ دکھائی دیتا ہے جو بلحاظ رنگ و چمک مختلف ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی میں اس کو کسی دہ گسی مقام پر بھی دیکھتا ہوں۔ اس سے ہم یہ یقین نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ شکلیے کا عصبی عمل بہت سے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے۔ اس کے کم از کم تین اجزاء ہوتے ہیں جو روشنی کے نقطہ کے رنگ اس کی چمک اس کے مقام کو معین کرتے ہیں یا ان کی بنا ہوتے ہیں۔ ان میں سے تیسرا جزو وہ ہے جس پر روشنی کے مقام کا علم مبنی ہوتا ہے۔ یہی مقامی علامت ہے۔ (عام اور معمولی حالات میں) یہ شکلیے کے ہر نقطہ کے نتیجے کے لئے غیر متغیر اور مخصوص ہوتی ہے اور اسی کی وجہ سے ہم کو روشنی کے بہت سے نقاط مقاماً علیحدہ دکھائی دیتے ہیں + اس کا مطلب یہ ہے کہ لوٹن نے کی مقامی علامت نہ تو احساس ہے نہ تجربہ کی کوئی اور صورت یا کیفیت۔ یہ ایک خاص عصبی عمل ہے جو شکلیے میں کسی ایچ کے زیر اثر شروع ہوتا ہے اور اس کی مخصوصیت شکلیے کے

Amplitude

علاقہ۔ یہ اس کے اصلی بیان پر صادق آتا ہے۔ بعد میں اس نے اس میں تبدیلیاں کی ہیں (مصنف)

نقطہ ہتیمہ کے مقام پر منحصر ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس حد تک تو کوئی شخص بھی لوٹن سے کے نظریہ مقامی علامت سے اختلاف نہ کرے گا۔ اس کا استدلال اس قدر قطعی اور اذعان بخش ہے، جتنا کہ کوئی اور استدلال ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے بعد لوٹن سے سوال کرتا ہے کہ یہ عصبی عمل (یا کسی بھیج کی وجہ سے پیدا ہونے والے مجموعی عصبی عمل کا یہ جزو) کس طرح کا ہوتا ہے؟ اس کا جواب اس نے یہ دیا کہ ہماری آنکھ حرکی مشینوں کے ایک پیچیدہ نظام کی وجہ سے حرکت کرتی ہے، اس طرح کہ اگر شبیکے کے کسی محیطی نقطہ میں پہنچ پیدا ہوتا ہے اور یہ پہنچ روکا نہیں جاتا تو اس کی وجہ سے حدۃ چشم کی ایک اضطرابی دوری حرکت حاصل ہوتی ہے۔ اس حرکت سے قعر (یعنی شبیکے کا مرکزی نقطہ) اس نقطہ ہتیمہ کی جگہ آ جاتا ہے اور اس طرح ستارے (یا پہنچ پیدا کرنے والی روشنی کے کسی اور سرچشمے) کی بصری تصویر قعر پر پڑتی ہے۔ اب قعر کو سب سے چھوٹے راستے سے بصری تصویر کی جگہ لانے کے لئے جس حرکت کی ضرورت ہوتی ہے وہ شبیکے کے ہر نقطہ کے لئے خاص ہوتی ہے۔ لہذا یہ عصبی اعمال کے ایک مخصوص اجتماع کی محتاج ہوتی ہے اور یہی عضلات چشم کی حرکات یا کشیدگیوں کو معین کرتے ہیں۔ لوٹن سے کہے کا خیال تھا کہ عصبی اعمال کا یہ مخصوص اجتماع ہی بھیج کی وجہ سے پیدا ہونے والے مجموعی عصبی عمل کا وہ جزو ہے جو بصری اور اک میں مقامی علامت بنتا ہے۔ اس نے یہ نہیں کہا کہ اس عصبی عمل سے ”حرکت کا ایک احساس“ حاصل ہوتا ہے جو رنگ کے ”احساس“ کے ساتھ مترج ”یا تخلیقاً مرکب“ ہو جاتا ہے۔ جس فعلیت (یا ہوتو) اس کو تولیدی کہ لو) سے ستارے کے مقام کا علم ہوتا ہے اور اس کے فاصلے اور سمت کی شناخت ہوتی ہے وہ اور اس علم و شناخت کی قابلیت دونوں کو وہ ”احساسات“ کی طرف نہیں بلکہ ذہن و روح یا تجربہ کرنے والی ذات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ اس طرح لوٹن سے کہے کا عقیدہ پھر ہم کو احساسات کی طرف لے آتا ہے۔ احساسیت کا جوہر یہ ہے کہ ہر قسم کا مسلم و تفکر مختلف اجتماعات کی صورت میں ”احساسات رکھنے“ یا ”احساسات پیدا

ہوتے، یا "غیر شعور" سے ان کے نکالے جانے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف  
 بندہ احساسیت کا عقیدہ ہے کہ تفکر یا علم کو بیان کرنے کا یہ موزوں طریقہ نہیں۔  
 اس کا دعویٰ ہے کہ تمام تفکر، تمام تجربہ کسی چیز کو جاننے (یا اصطلاحاً "توقن")  
 اور اس کے تعلق سے جدوجہد کرنے (یا اصطلاحاً "کلب") کو شامل ہوتا ہے  
 اور یہ بلکہ احساسی تجربہ کی کیفیات اس وقوفی طلبی ضلیت جو گویا تفکر کے  
 ہم معنی ہے کے اسباب یا محرکات ہیں +

اب سوال یہ ہے کہ اگر اس بات سے قطع نظر کر لی جائے کہ جمیس  
 اپنی احساسیت پر نہایت مضبوطی کے ساتھ جا ہوا تھا تو پھر آخر کس بنا پر  
 اس نے نفسی ایسج کے نظریے کو رد کیا؟ وہ لکھتا ہے: "کانٹ کے دعویٰ  
 کا جوہر یہ ہے کہ مکانات کا کوئی وجود نہیں۔ جو چیز کہ دراصل موجود ہے وہ  
 ایک مکان ہے جو ایک غیر محدود اور مسلسل اکائی ہے اور یہ کہ ہمارا اس کا  
 علم ان احساسی ٹکڑوں کی صورت میں نہیں ہو سکتا جو اجماع و تجرید کا نتیجہ  
 ہوتے ہیں۔ اس کا بدیہی جواب یہ ہے کہ اگر کوئی چیز ایسی ہے جو ٹکڑوں کے  
 ملنے سے بنی ہوئی اور مجرد نظر آتی ہے تو وہ دنیا کے غیر محدود و وحدی مکان  
 کا یہ تصور ہے۔ سیرا خیال ہے کہ یہ کانٹ کے عقیدہ کا صحیح بیان نہیں میرے  
 نزدیک یہ ایک ایسے قاعدے کی طرف سے انماض کی مثال ہے جس کو پیش  
 نظر رکھنا ہر طرح کے فلسفیانہ اور نفسیاتی صاف تفکر کے لئے ضروری  
 ہے، اگرچہ شاذ ہی ہوتا ہے کہ مفکرین اس کی متابعت کریں۔ یہ قاعدہ  
 یہ ہے کہ ایک طرف فکر کے مفکوز اور دوسری طرف عمل فکر میں نہایت  
 اعتباط کے ساتھ تمیز کر لینی چاہئے۔ اگر Solipsism سمجھئے، یعنی اگر  
 اس دنیا میں میں اکیلا غرض ہوں یا کہنا چاہئے کہ اگر میں خود دنیا ہوں،  
 تب تو خود میرے اپنے تجربہ کے شعور کے ماسوا میرے فکر کے تمام مفکوز

---

لے۔ جس چیز کو فلسفے میں "تصوریت" کہا جاتا ہے وہ بالعموم (Solipsism) سے اپنا دامن بچا کر  
 اس تفریق کو مٹانے کی ایک کوشش ہے (مصنف)

کا کوئی وجود ہی نہ ہوگا، لہذا صرف میرا عمل فکر حقیقی ہوگا۔ لیکن جب میں ان پر فکر کرتا ہوں، تو میں ان کو موجود ہی سمجھتا ہوں، اور میرا اس طرح فکر کرنا صحیح ہو یا غلط، مجھے شے، بحیثیت مفکورہ اور عمل فکر میں تمیز کرنا ہی پڑتا ہے۔ لہذا اسکا ایک شے ہے جس پر میں مختلف اوقات میں مختلف طریقوں سے فکر کرتا ہوں۔ خلقت اور تکوینیت میں مسئلہ زیر بحث یہ نہیں کہ کیا میں اس شے کو تیار شدہ صورت میں دنیا میں لاتا ہوں؟ نہ یہ ہے کہ کیا میں اسکا "مقولہ" یا "نصو" یا "خیال" اپنے سامنے لاتا ہوں یا سور وٹی طور پر میں ان کا مالک ہوں؟ سوال دراصل یہ ہے کہ کیا میری خلقتی ترکیب میں کوئی ایسی قابلیت یا میلان شامل ہے جس سے میں اسکا فیاضات کے ادراک اور ان مختلف طریقوں سے ان پر فکر کرنے کی قابلیت کو ترقی دے سکوں، جن سے کہ میں ان پر فکر کرتا ہوں؟ یا کیا ہم میں سے ہر ایک اپنی انفرادی زندگی میں اس قابلیت کا از سر نو اکتساب کرتا ہے؟

اگر ہم ان اعمال کے انتہائی ترک پر غور کریں جو مکانی تفکر میں شامل ہوتے ہیں اور اس واقعہ کو ملحوظ رکھیں کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، بعض حیوانات تصور سے سابق انفرادی تجربے کی مدد سے مکانی تفکر کی ایسی ہی قابلیت کا اظہار کرتے ہیں تو پھر ہم کو خلقت کے حق میں فیصلہ کرنا پڑتا ہے لیکن جیمس کی طرح ہم یہ کہنے پر قناعت نہیں کر سکتے بلکہ احساسات میں "امتدادیت" کا عنصر پیدا نشی ہوتا ہے۔ یہ بیان دراصل ایک عقلی فریب اور حیلہ بازی ہے۔ یہ احساسات میں ایک ایسی چیز شامل کرنے کی کوشش ہے کہ جس سے فرض کیا جاسکتا ہے کہ ہمارا مکانی تفکر مرکب ہوتا ہے۔ ہماری مراد امتدادیت کے ٹکڑوں کے ارتبا سے ہے ہم جیمس کے ساتھ اس بات میں اتفاق کر سکتے ہیں کہ اگر متدلیاشاکی دینا یا ہمارا اس پر تفکر احساسات ہی سے مرکب ہے تو یہ فرض کو نا ضروری ہے کہ نفس یہ احساسات "متدلیاذی امتداد" ہوتے

ہیں۔ لیکن اگر ہماری رائے یہ ہو کہ عالم طبیعی یا اس پر ہمارے تفکر کو بیان کرنے کا یہ طریقہ غلط اور گمراہ کن ہے، اور اس سے ہم کو اپنی عملی فعلیتوں کی کامیابی میں بھی کوئی مدد نہیں ملتی، تو پھر احساسات کی امتدادیت کو ہم اس جہنم کی طرف بھیج دیں گے جو ”احساسات“، ”خیالات“، ”درکات“، اور اسی طرح کی اور وہی باتوں کا اصلی مستقر ہے!

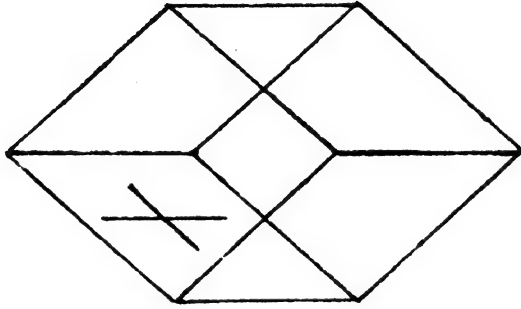
ایک اور اعتراض جو جمیسیں نے نظریہ ”نفسی ہیج“ پر کیا ہے، حسب ذیل ہے:۔ پہلے جمیسیں نے شو پنھاٹھ کی ایک لمبی عبارت نقل کی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ”عالم خارجی کا اور اک جوہر ایک عقلی عمل اور فہم کا کام ہے۔ احساس اس عمل کا صرف سبب اور وہ معطیات ہیا کرتا ہے، جن کی ہر خاص صورت میں تاویل کی جاتی ہے۔ اس کے بعد جمیسیں لکھتا ہے:۔ ”میں اس عقیدہ کو وہی عقیدہ صرف اس لئے کہتا ہوں کہ میں اپنے ذہن میں اس طرح کا کائناتی کارخانہ موجود نہیں پاتا، اور نہ میں قریب احساس کی طاقتوں کو اس بے دردی کے ساتھ پامال کرنے کی رغبت رکھتا ہوں۔ مکان کو ذہن پیدا کرنے کا کوئی تجربہ میں مطالعہ باطنی سے معلوم نہیں کر سکتا۔ میرے مکانی وجدانات دو اوقات میں نہیں، بلکہ صرف ایک وقت میں واقع ہوتے ہیں۔ صورت حال یہ نہیں ہوتی، کہ پہلے ایک مستقل غیر ذی امتداد احساس کا لمحہ ہو، اور اس کے بعد ذی امتداد اور اک کا لمحہ ہو۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جس شکل کو میں دیکھتا ہوں، وہ اسی طرح بلا واسطہ طور پر محسوس ہوتی ہے، جس طرح کہ وہ رنگ جو اس شکل کے ساتھ ہے۔“ جمیسیں کا یہ استدلال وزنی ہے، بشرطیکہ اس کا رخ یہ فرض کرنے کی طرف ہو کہ ”مقامی علامات“ حرکت یا کسی اور قسم کے ”احساسات“ ہیں جو پہلے عالم وجود میں آتے ہیں، اور پھر اپنے آپ کو دیگر احساسات کے ساتھ مترج یا ”تحقیقاً مرکب“ کرنا شروع کرتے ہیں۔ لیکن نظریہ ”نفسی ہیج“ کے خلاف یہ مطلقاً وزنی نہیں۔ ہم کو اکثر اس قسم کے تجربات ہوتے ہیں جن میں احساسی ارتسامات اور احساسی کیفیات کے غیر متغیر رہنے کے باوجود ہم اس شے کی تاویل



کو بالکل بدل دیتے ہیں جن سے ہم کو یہ ارسامات حاصل ہوتے ہیں۔ بصری اور اک کا میدان اس قسم کی مثالوں سے بھرا پڑا ہے چنانچہ بہت سی مثالیں تو خود جیمس نے اپنے اس باب میں بیان کی ہیں۔ یہاں ہم صرف ایک مثال پر غور کریں گے۔ شکل ۹ میں بہت سے خطوط مستقیم ہیں جو ایک سطح سطح پر کھینچے گئے ہیں۔ پہلی نظر میں تو شاید معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ خطوط کی ایک مجموعہ مرکب ہے۔ اور میرا یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ ایک زمانہ ایسا تھا جس میں یہ شکل مجھے ایسی ہی دکھائی دیتی تھی۔ لیکن اگر میں اس شکل کو دیکھتا ہوں اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کروں کہ یہ کس چیز کی تصویر ہے تو یہ مجھے

\*

ایک کعبہ  
بکس کی تصویر  
نظر آتی ہے  
جس کا قریب  
ترین زاویہ  
الف ہے اور  
بعید ترین ب۔  
اگر میں اس پر  
اور غور کروں  
تو پھر اس کعبہ کا



شکل ۹۔

زاویہ ب قریب معلوم ہوتا ہے اور الف دور۔ اس کے ساتھ ہی اس شکل کے ہر حصہ کے مکانی معنی ابھی اس کے مطابق بدل جاتے ہیں۔ ایسی مثالوں میں شے کے مکانی خواص کا اور اک بحیثیت تجربہ کے دو یا شاید تین انداز رکھتا ہے۔ شکل کے امتدادی خواص ان احساسات میں نہیں ہوتے جو اس کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں نہ یہ ’ذی امتداد احساسات‘ کے ارتباط کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ اس شکل سے ہمارے ذہن میں کوئی فعلیت پیدا نہیں ہوتی یا ہم اس کو

اپنے فکر کا مفکور نہیں بنا سکتے، مگر وقتیکہ ہم اس کو ذی استعداد نہ سمجھیں، تاہم اس کو کعب اور سطح دیکھنے کے فرق کی تشیل کی بنا پر ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس کے مکانی خواص کا علم اور زیادہ تحویل اور سادہ ہو جاتا ہے، درآں حالیکہ احساسی کیفیات غیر متغیر رہتی ہیں۔ اگر اس تحویل سے ہم اس قابل ہو جائیں کہ مکانی خواص کا علم بالکل غائب کر سکیں، اور صرف احساسی کیفیات باقی رکھ سکیں، تو یہ انفعالی تجربے کی صورت ہوگی۔ ان احساسی کیفیات کے علاوہ جو کچھ کہ ہم اس شے میں منکشف کرتے ہیں، وہ ایک فعلیت، ایک تعمیری غلیٹ کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ایک ہی احساسی معطیات پر مختلف طریقوں اور کامیابی کے مختلف درجوں میں کام کرتی ہے، اور جس سے جیسا کہ ہم نے اس مثال میں دیکھا ہے، مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

علم شکل و کے ادراک کی سی مثالوں میں ان معنوں کے ذریعہ سے اجزاء کے معنوں کی تعیین جو ہم گل میں شریک کرتے ہیں، ایک ایسے اصول کی توضیح کرتی ہے جسے "اضافی تلخ" (Relative Suggestion) کا نہایت موزوں نام دیا گیا ہے۔ قارئین کو چاہئے کہ وہ شکل و میں الف کے نیچے جو صلیب بنی ہوئی ہے، اس کو ایک سوراخ دار کا نذر رکھ کر، باقی ماندہ شکل سے متفرع کر لیں۔ اب ان کو یہ صلیب ترجمہی نظر آئے گی جس کے دونوں ڈنڈے ایک دوسرے کو ۴۵ درجے کے زاویہ پر قطع کرتے ہیں، اس کا نذر کواٹھالینے کے بعد یہ صلیب سیدھی نظر آئے گی، یعنی اس کے ڈنڈوں کے درمیان زاویہ قائمہ ہوگا، کیونکہ اب یہ اس کعب کس کی ایک دیوار پر بنی نظر آتی ہے۔ "اضافی تلخ" کے اس عمل کا مطالعہ مابعدی تشاللات کی مدد سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ دفعتی کی ایک سیدھی صلیب کا ٹوا اور اس کو سیاہ چیز پر اور تیز روشنی میں رکھ کر آدھے منٹ تک اس کے مرکز کو بغور دیکھتے رہو، اب اس مابعدی تشال کو کمرے کی دیوار پر اتارو۔ اگر یہ دیوار اس کے خطاریت کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتی ہے، تب تو یہ صلیب بھی سیدھی دکھائی دے گی، لیکن باقی سطحیات پر اس کے زاوے زاویہ قائمہ نہ رہیں گے۔ یعنی یہ کہ اس کے زاویوں کے معنی مستطیل، لیکن ترجمہی دکھائی دینے والی، دیوار کے مستقل معنوں کے مطابق ہو جائیں گے۔

(مصنف)

احساسیت اور وونٹ کے مکانی اور اک کے نظریے کے سے اور بہت سے نامکن نظریوں کی خاطر چند ماہرین نفسیات جن میں میونسٹر برگ شاید پیش پیش بنے نے فرضی اور دعویٰ کیا ہے کہ مستقل احساسی نتیجہ کی بنا پر اختلاف پذیر اور اک کی تمام مثالوں میں اور اک کے ہر اختلاف پر عضلی یا حرکی احساسات مختلف ہو جاتے ہیں اور یہ کہ یہی اختلاف اور اک کی جان ہے۔ متغیر حرکی احساسات رنگ یا چمک کے مستقل احساسات کے ساتھ مل کر متغیر درک پیدا کرتے ہیں۔ اسی اصول کو انہوں نے احساسی التباس کی بہت سی قسموں کی توجیہ کے لئے استعمال کیا ہے۔ یہ حرکی احساسات کی وہمیت اور ان کی کار فرمائی کی ایک اور مثال ہے جس سے ہم دو چار ہوتے ہیں۔ لیکن کرداریت نے اس کا گلا گھونٹ دیا ہے اگرچہ اس کی موت بہت پہلے اس وقت واقع ہو جانی چاہئے تھی جب پروفیسر سٹونٹن نے مکسی تصواء یہ کے ذریعے ثابت کیا کہ سادہ ہندسی شکلوں کے اور اک میں جو حرکات آنکھوں کی ہوتی ہیں ان کو شکلوں کی وضع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اسی طرح التباس کی صورت میں بھی ان کو التباس کی نوعیت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اسی واقعہ کو میں نے شکل ۹ کے سے التباسات کے مطالعہ سے ایک مضمون میں ثابت کیا ہے۔

اب میں اس حد تک شکل بحث کو مختصر بیان کرنے کی کوشش کروں گا۔ مکانی اور اک کے نظریات کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ (۱) تلازمی نظریات۔ یہ بالعموم احساسی ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ فرض کرتے ہیں کہ ہمارا مکانی تفکر ایک پیکاری ہے جو ذہنی مواد کے ذرات کے ارتباط یا اتفاق سے مرکب ہوتی ہے۔ ان ذرات کو یہ ذرات کہتے ہیں۔ ان کے مطابق یہ احساسات بذات خود مکانیت سے بالکل سحر ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ

نظریات تکوینی ہوتے ہیں یعنی یہ کہ یہ فرض کرتے ہیں کہ ہم میں سے ہر ایک مکانی تفکر کی قابلیت کا اپنی انفرادی زندگی کے دوران میں اس سر نو اکتساب کرتا ہے۔ وونٹ نے اس نظریے کو اس طرح بدلا ہے کہ مثلاً ”احساسات“ کے سادہ اختلاط کے اصول کی جگہ اس نے ”تویدی ترکیب“ کا اصول اختیار کیا ہے۔ اس اصول کے مطابق غیر مکانی احساسات میں یہ قابلیت ہوتی ہے کہ وہ باہم مل کر مکانی وقوف پیدا کر سکتے ہیں۔ (۲) امتدادی نظریات۔ یہ بالضرورت خلقی (Nativist) ہوتے ہیں۔ یہ احساسی بھی ہو سکتے ہیں مثلاً

جیمس کے ہاں اور غیر احساسی بھی مثلاً پروفیسر جیمس وارڈ اور اسٹائنٹ کے ہاں۔ (موخر الذکر صورت میں اس نظریے اور نظریوں کی تیسری قسم میں کوئی فرق نظر نہیں آتا)۔ (۳) نظریہ نفسی ہیج۔ یہ کانٹنی صورت میں بھی اختیار کیا جاسکتا ہے جس کے مطابق ذی الہاد مثلاً مکان کا تخیل ہماری سرشت میں ہوتا ہے۔ یہ گویا فکر یا وجدان کا ایک مقولہ یا ان کی ایک صورت ہے جو ہم ”متنوع حسی معطیات“ کو دیتے ہیں۔ اس کی ایک ارتقائی صورت بھی ہو سکتی ہے۔ اس کے مطابق مکانی تفکر کی قابلیت عضوی ارتقاء کے دوران میں بتدریج اس طرح صورت پذیر ہوتی ہے کہ ہم میں سے ہر ایک شخص اپنے انفرادی ارتقاء کے دوران میں اس کا مادہ کرتا ہے۔ لہذا افادہ کی یہ قابلیت اس پیچیدہ ذہنی ساخت کے خود روار تقا کی طرف خلقی میلان سمجھی جانی چاہئے جو تمام ترقی یافتہ مکانی ادراک کی بنیاد ہے۔

مکانی ادراک کے نظریوں کی اس غیر جانبدارانہ پرتال کا ماحصل یہ ہے کہ قابل قبول نظریہ بالضرورت خلقی اور نفسی ہیج کی قسم کا ہو گا۔ یعنی یہ کہ (۱) اس کو تسلیم کرنا پڑے گا،

۱۔ متعلم سوال کرے گا کہ یہ ”ارتقا کی طرف خلقی میلان“ کیا چیز ہے؟ وہ یہی سوال ہمارے تمام خلقی ساز و سامان کے متعلق بھی کر سکتا ہے یہ خلقی ساز و سامان جسمانی ہو یا ذہنی۔ ان سب سوالوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ ”ہمیں خبر نہیں“ اسی بیان کا اطلاق سادہ ترین درخت کی مخصوص غنٹ، اور اس کے مخصوص وظائف پر بھی ہوتا ہے (مصنف)

کہ مکانی ادراک جیسا کہ یہ ہم میں اور اعلیٰ حیوانات میں ہوتا ہے ایک نہایت پیچیدہ عمل ہے جس کی قابلیت ہم میں سے ہر ایک از سر نو اکتساب نہیں کرتا بلکہ یہ ہماری خلقی ساخت میں ہوتی ہے۔ اس کے خود رونشود نما میں ترقی زیادتی اور نفاست البتہ ایک فرو کی زندگی میں مشق سے پیدا ہوتی ہے۔ (۲۱) اس کو مانتا پڑے گا کہ اشیا کی مکانی صفات یعنی ان کا مقام فاصلہ نمونہ اور ان کی جسامت اور شکل کا علم ایک ذہنی فعلیت سے حاصل ہوتی ہیں۔ احساسی تہجیات اور تجربے کی دو احساسی کیفیات جو ان تہجیات کے فوراً بعد رونما ہوتی ہیں اس فعلیت کے محض محرکات ہوتے ہیں۔ تمام دنیا جانتی ہے کہ ہر شخص وہی ادراک کرتا ہے جس کے ادراک کرنے کی اس میں قابلیت ہے اور جس ادراک کے لئے فطرت اور تجربے نے اسے تیار کیا ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ دو عام شخص میں احساسی تہجیات کے احساسی اثرات یعنی احساسی کیفیات یکساں ہوتی ہیں۔ لیکن ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ ایک ہی قسم کے احساسی تہجیات ان میں مختلف اشیا کے ادراکات یا ایک ہی شے کے ادراکات لیکن مختلف مدارج صحت میں پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ ہر شعبہ حیات میں ماہر کا ادراک غیر ماہر کے ادراک کے مقابلے میں بہت زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ بحال احساسی ارتسامات کا ایک ایسے ذہن سے جواب دیتا ہے جو مناسب طور پر تیار ہے۔ اس کے مخصوص میدان مشاہدہ کے متعدد گزشتہ تجربات کسی معنوں میں رونما ہو کر احساسی ارتسامات سے ملتے ہیں اور ان کو انہیں گزشتہ تجربات کی صورت میں وصال دیتے ہیں +

ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ ادراک میں ذہن بجا لیت فعلیت ہوتا ہے اور یہ ان احساسی کیفیات کے علاوہ جن سے یہ احساسی تہجیات کا جواب دیتا ہے ایک بہت اہم چیز اپنے پاس سے شامل کرتا ہے۔ اس واقعہ کی توضیح بعض اوقات کسی ایسے تجربے میں ہوتی ہے۔ وہ میں نہایت خاموشی کے ساتھ جنگل میں جا رہا ہوں کہ ایک خفیف حرکت یا آواز کی وجہ سے میں حیرت زدہ ہو کر ایک خاص سمت میں بغور دیکھنے لگتا ہوں۔ میں اپنے سامنے اندھیرے اجالے اور رنگ کا ایک مخلوط سادھہ دیکھتا ہوں۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک چٹان ہے جس کے کچھ حصے پر سبزہ اگا ہوا ہے لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد احساسی تہجیات میں کسی قسم کے تغیر کے بغیر مجھے دکھائی دیتا ہے کہ ایک بے حس و حرکت جانور کھڑا میری طرف گھور رہا ہے۔ اندھیرے اجالے اور رنگ کے دھبے نے اپنے آپ کو ایک حیوان کی صورت

میں تبدیل کر لیا، بلکہ کہنا چاہئے کہ میرے ذہن نے حیرت و استعجاب کے زیر اثر اس مخلوقِ ملاحظہ اور تمام میں اچانک طور سے بہت سے ”معنی“ پائے۔ اس قسم کا تجربہ ہم کو معنی کی تصویروں کے معنی سے حاصل ہوتا ہے۔ ان تصویروں میں ایک انسان یا جانور کی تصویر کسی مکان کی تصویر کے ساتھ مخلوق کر دی جاتی ہے اور ہم سے کہا جاتا ہے کہ انسان یا حیوان کو دریافت کرو۔ یہ اشارہ اس معنی کے حل کرنے میں بہت مدد کرتا ہے، لیکن اس اشارے کے باوجود بعض اوقات ہم کو گھنٹوں کی تلاش کے بعد بھی ناکامی ہوتی ہے لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد یہ ٹپک اپنی عقلی زمین سے کود کر ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔ اب اس کا اور اک اس قدر واضح ہوتا ہے کہ جب ہم اس تصویر کو دیکھتے ہیں تو یہ انسان یا حیوان فوراً ہماری نگاہوں کے سامنے آ جاتا ہے۔ اب ہم کو تعجب ہوتا ہے کہ اس سے قبل اس کو معلوم کرنے میں ہم کو دقت کیوں پیش آئی تھی؟

سادہ ترین مکانی اور اک کا بھی یہی حال ہے۔ جب میرے شکلیں پر ایسے چار ستاروں کی تصویر پڑتی ہے جو ایک مربع کے چار کونوں پر واقع ہیں تو میں بالضرورت اس مربع کا اور اک نہیں کرتا، بصری ارتسام بالضرورت یا ہمیشہ یہ معنی پیدا نہیں کرتا، یا جیسا کہ ہم بالعموم کہا کرتے ہیں، یہ معنی نہیں رکھتا۔ مجھے مربع کا اور اک صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ میں نے مربع پر فکر کرنا سیکھ لیا ہے (یا شاید موروثاً میں اس کے لئے تیار ہوں) میں ہر بصری نمونہ کو بحیثیت بصری نمونہ یا بصورت ایسی شے دیکھتا ہوں جو معین شکل رکھتی ہے۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ میں نے وراثت میں یا تربیت سے ایک ایسا ذہنی میلان پایا ہے جو اس کا مقابل ہے اور یہ کہ شکلیں کا نتیجہ اس میلان کو بروئے کار لاتا ہے۔ شکل ۹ ایک ایسی مثال ہے جس میں شکلیں کا ایک ہی نتیجہ بہت سے سابقہ شکل میلانا میں سے کسی ایک کو بروئے کار لانے کی مساوی قابلیت رکھتا ہے۔ اسی وجہ سے یہ نہایت آسانی کے ساتھ بہت سی اشیاء میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ کر سکتا ہے۔ یا الفاظ دیگر میں نہایت آسانی کے ساتھ اس میں مختلف مکانی معنی پاسکتا ہوں۔ چنانچہ پہلے میں اس کو ایک چیز دیکھتا ہوں اور بعد میں دوسری۔ عام الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر دو مقامات اور تمام مکانی صفات وہ اشیاء ہیں جن پر ذہن یا موضوع حواس کی درخواست پر فکر کرتا ہے۔ یہ وہ معنی ہیں جو ہم ایک شے میں پاتے یا اس میں شامل کرتے ہیں جس شے

پر کوئی موضوع فکر کرتا ہے اس کے مقابلہ میں کوئی نہ کوئی "خلقی" یا کبھی "وقوفی" میلان ضرور ہوتا ہے اور جو امتدادیت کہ "احساسات" کی سرشت میں فرض کی جاتی ہے اس کی کوئی مقدار بھی "احساسات" کو فکر کے قابل نہیں بنا سکتی نہ یہ ان میں یہ صلاحیت پیدا کر سکتی ہے کہ خود اپنے لئے "معنی" معلوم کر لیں۔ جیسا کہ ہم نے جبلتوں کی بحث میں کہا ہے، "وقوفی" میلان ایک قفل ہے جو صرف ایک خاص نمونے کی کنجی سے کھولا جاسکتا ہے اور جو کنجی ادراک میں کام کرتی ہے وہ ایک مرکب احساسی ارتسام کا کیفی زمانی یا مکانی نمونہ ہوتا ہے +

جس طرح بعض زمانی نمونے اس قسم کے ہوتے ہیں جو میرے لئے اس قدر پیچیدہ ہوتے ہیں کہ میں ان کا ادراک اسی صورت میں نہیں کر سکتا کیونکہ میں نے ابھی تک مطلوبہ وقوفی میلانات حاصل نہیں کئے ہیں اسی طرح بعض مکانی نمونے بھی میرے لئے بہت پیچیدہ ہوتے ہیں۔ ان کو میں اپنے فکر کے باطنی مشکورات میں صرف اس طرح سمجھ کر سکتا ہوں کہ احساسی ارتسام کے مجموعی میدان کا کوئی حصہ نظر انداز کر دوں۔ چنانچہ میں اپنے بصری میدان میں سو صرف ایک خاص گھر کا انتخاب کر لیتا ہوں اور باقی ماندہ حصہ کو نظر انداز کر دیتا ہوں۔ یہ واقعہ کہ میں اپنے ذہن میں کوئی کارخانہ موجود نہیں پاتا، اور یہ کہ میں بلا واسطہ مطالعہ باطن سے ان اعمال کے ترکب کو دریافت نہیں کر سکتا جو مکانی ادراک میں شامل ہوتے ہیں ان اعمال کی بساطت کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ اس لحاظ سے مکانی ادراک انوکھا نہیں۔ یہ اس عام قاعدہ کے عین مطابق ہے کہ ہمارا تجربہ ان ذہنی اعمال کے ترکب کو ظاہر کرنے کے لئے موزوں نہیں جو افعال علم اور کردار میں نمایاں ہوتے ہیں۔ کوئی ماہر نفسیات یہاں تک کہ ولیم جیمس بھی مطالعہ باطن سے ان اعمال کے پورے ترکب کو معلوم نہیں کر سکتا جو ہمارے دماغوں میں ہوتے ہیں۔ علم ذہنی امراض کی ترقی ماہرین نفسیات کو اس واقعہ کے تسلیم کرنے پر روز بروز زیادہ مجبور کر رہی ہے اور اب چند ہی ایسے ماہرین نفسیات باقی رہ گئے ہیں جن کو اس سے کچھ نہ کچھ واقفیت نہیں +

## ٹھوس شے کا ادراک

ہم نے یہاں تک ترکب کیا ان تین قسموں پر بحث کی ہے جن پر ہمارا ادراک

یا اشیاء کی ادراک کی شناخت موقوف ہوتی ہے۔ ان کو ہم نے کیفی، زمانی، اور مکانی، نمونے کہا ہے۔ اب ہم ادراک کے ترکیب کو اور زیادہ دقیق کرنے کی غرض سے کسی مادی شے کے ادراک پر غور کرتے ہیں اور اس کے لئے نازنجی کو لیتے ہیں۔ احساسیت اس ادراک کو کچھ اس طرح بیان کرے گی، ”میں میز پر نازنجی دیکھتی ہوں۔“ اس کا مطلب یہ ہے کہ نازنجی سے آنے والی شعاعیں میری آنکھ میں داخل ہوتی ہیں اور میرے شبکے پر ایک بصری تصویر بناتی ہیں۔ تصویر بصری عصب کے ریشوں کو پہنچ کر کے نازنجی کا ”بصری احساس“ پیدا کرتی ہے۔ اسی سے ”حرکی احساسات“ کا ایک مجموعہ بھی حاصل ہوتا ہے جو ”بصری احساس“ کے ساتھ مل کر اس میں شکل اور مقام کی صفات پیدا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ نازنجیوں کے گزشتہ تجربہ کی وجہ سے ذائقہ، بو، لمس اور وزن کے احساسات کی مثاللات جو پہلے کسی وقت اس کو چھونے اور چکھنے سے حاصل ہوئی تھیں اب دوبارہ شعور میں آتی ہیں یا ان کا اعادہ واجیا ہوتا ہے، کیونکہ زمانی مفارنت سے تلازم کے قانون کے مطابق یہ تمام مثاللات نازنجی کے ”بصری احساس“ کے ساتھ متلازم ہیں۔ یہ بصری اور حرکی ”احساسات“ معہ ان تمام مثاللات یا مختلف حواس کے اجیا شدہ ”احساسات“ ایک مجموعہ بناتے ہیں جو نازنجی کا ”درک“ (Percept) کہلاتے ہیں۔ یہ ”درک“ ایک دفعہ قائم ہو جائے تو لفظ ”نازنجی“ سننے یا اور بہت سے طریقوں سے ”شعور“ میں اس کا اعادہ واجیا کیا جاسکتا ہے حالانکہ اس وقت نازنجی سے براہ راست کوئی احساسی پہنچ وصول نہیں ہو رہا۔ یہ ”درک“ اب ”مثال“ (Idea) بن گیا ہے اور یہ مثال ”درک“ بہت سی اسی طرح بنی ہوئی مثاللات کی سیب کی مثال کے ساتھ متوقف و متلازم ہو سکتی ہے +

ادراک کے اس بیان کے متعلق ہم کیا کہیں گے؟ ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ یہ بالکل غلط ہے۔ لیکن اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ ناموزوں اور بعض حیثیتوں سے گمراہ کن ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ادراک میں بعض اوقات احساسی کیفیات مخیلات کے ساتھ مخلوط ہوتی ہیں +

علامہ۔ اس موقع پر یہ بیان مذاق کے مطابق بھیج دینا جاسکتا ہے، اس طرح کہ کہا جائے کہ تلازمی روابط احساسات اور مثاللات کے درمیان نہیں، بلکہ دماغی قشر کے ان عناصر میں ہوتے ہیں جو ان کے مقابل ہیں۔ ہر رابطہ تلازم ایک دماغی واقعہ، یعنی قشر کا ایک ایسا راستہ جس میں مزاحمت کم ہوتی ہے۔ (مصنف)



## مخیلہ

لہذا ہم کو مخیلہ کی گہمی فوراً سلجھالینی چاہئے۔ اکثر بالغ عمر اشخاص جانتے ہیں کہ ذہنی تصویر سے کیا مراد ہے یا ذل کے آئنے میں ہے تصویر یا "کاکیا مطلب ہے۔ یہ اصل میں کسی بعید شے پر مخیلہ کے ذریعہ سے فکر کرنے کا ایک طریقہ ہے، بعینہ اس طرح جیسے شے کا ادراک اس پر احساسی کیفیات کی مدد سے فکر کرتا ہے۔ اکثر اشخاص ایک حد تک مانوس آوازوں کی بھی ذہنی تصویر قائم کر سکتے ہیں۔ چنانچہ یہ اپنے دوست کی آواز "گوش ذہن" سے سنتے ہیں۔ بعض لوگ بوداز ذائقہ دار اشیا سخت و نرم و ہموار اور گرم یا سرد اشیا پر بھی اسی طرح فکر کر سکتے ہیں، اگرچہ اس لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ ان تمام مثالوں میں ہم ان ہی احساسی کیفیات کو مدھم اور غیر واضح صورت میں دیکھتے ہیں جن پر ہم الراک میں اعتماد کرتے ہیں۔ احساسی کیفیات کے بھی مدھم تجربات بالعموم "تمثالات" کہلاتے ہیں۔ احساسیت "تمثالات" کو بھی اسی طرح استعمال کرتی ہے جس طرح "احساسات" کو اور اس کے نزدیک ان دونوں کے وظائف بھی ایک ہی ہوتے ہیں۔ جو اعتراضات کے ہم نے "احساسات" کے خلاف کئے ہیں وہی "تمثالات" کے اس استعمال پر بھی وارد ہوتے ہیں۔ "احساس" کی طرح "تمثال" بھی ایک مجرد چیز ہے نہ کہ ایک عینی شے۔ مخیلہ اور احساسی تجربے کی مشابہت کو دیکھتے ہوئے اس کا بہترین نام تمثالی تجربہ یا تمثالی کیفیات کا تجربہ ہے۔ ان دونوں تجربات کا فرق بیان کرنے کے لئے موزوں الفاظ نہیں ملتے اگرچہ اس فرق سے ہم سب واقف ہیں۔ اس کا بہترین بیان شاید یہ ہے کہ تمثالی کیفیات احساسی وضاحت و صفائی سے محروم ہوتی ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ احساسی وضاحت و صفائی صرف کیفیات کے ساتھ پائی جاتی ہے، جو آلات جس کے نتیجے سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس فرق کی عصبی شرائط کیا ہیں، یہ بحث مباحثہ اور تحقیق و تفتیش کا اچھا موضوع ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ مخیلہ دماغی قشر کے ان حصوں کے عصبی اعمال پر موقوف ہوتا ہے جن کے نتیجے سے مقابل کی احساسی کیفیات تجربہ میں

آتی ہیں۔ لیکن ہر ایک بہت گہرا سوال ہے جس کا اب تک فیصلہ نہیں ہوا اگرچہ تجربی شہادت اس فیصلہ کو سنبھالتی ہے۔

## کیا ”معنی“ ”تمثالات“ میں تحویل کئے جاسکتے ہیں؟

نفیات کے لئے اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ تفکر میں بالعموم اور اور انکی تفکر میں بالخصوص، خیال کا کام یا وظیفہ کیا ہے؟ احساسیت کہے گی کہ ”تمثالات“ ان ”احساسات“ کے ساتھ مل کر جو احساسی نتیجہ کا نتیجہ ہوتے ہیں ان احساسات میں ”معنی“ پیدا کرتی ہیں اور ”احساسات“ کو شے کے ”درک“ میں بدل دیتی ہیں۔ چنانچہ اس کے مطابق جب ہم نارنجی دیکھتے ہیں تو اس کی بو اس کے لمس اور اس کے وزن کی ”تمثالات“ اس کے ”رنگ“ کے احساس کے گرد جمع ہوتی ہیں اور ”درک“ کے ”معنی“ بن جاتی ہیں۔

”معنی“ بمعبر بہا حنہ کا ایک نہایت جاندار بحث ہے۔ عام طور پر یہ اس سوال کی صورت اختیار کرتا ہے کہ ہم کسی مثال کے ”معنی“ کس طرح بیان کریں گے؟ کیا یہ اس مثال کے ہم معنی ہے جو مثال میں شریک ہوتی ہے؟ یا کیا یہ ایک بالکل مختلف چیز ہے؟ لیکن یہ سوال بہترین صورت میں ادراک کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک حد پر کرداریت ہے کہ جس کا دعویٰ ہے کہ ”معنی“ تمام تر ایک جہانی حالت و وضع ہے، یعنی یہ خاص خاص مقامات کے فعل عصبی کا ہم معنی ہے۔ ایک اور جماعت جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہتی ہے کہ ”مخیلہ“ ”درک“ کا ”معنی“ ہے، یعنی یہ کہ درک احساسات میں جن کے ساتھ کسی طرح ”تمثالات“ شریک ہو جاتی ہیں۔ اپنے اس خیال کے مطابق یہ گروہ کہتا ہے کہ روشنی کے ایک نقطہ کے مکانی ”معنی“ دراصل ان حرکات کی ”تمثالات“ ہیں جو مجھے اس نقطہ کو اپنی انگلی سے چھونے میں کرنی پڑیں۔ کیونکہ اشیاء کی مکانی صفات ہی بلاشبہ ان کے ”معنی“ ہیں۔

علیہ۔ یہ وہ فیصلہ ہے جس کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ وہ اس کو بالکل رد کر دیتا ہے اور اس کے خلاف شہادتوں کا ایک مرعوب کن فوج لاکھڑی کرتا ہے۔ میرے نزدیک یہ سوال ابھی زیر بحث ہی سمجھا جانا چاہئے (مصنف)

جیسی نہ اپنے "عاشیہ فکر" کے مشہور عقیدے میں "معنی" کے احساسی بیان میں ایک نازک اختلاف پیدا کیا۔ اس کا خیال ہے کہ "شعور کی رو" کا ہر ٹھوس حصہ طلوع ہونے والے عناصر یعنی "احساسات" و "مثالات" کے ایک دھندلے اور غیر واضح مجموعے سے گھرا ہوا ہے اور یہی عناصر "احساسات" یا "مثالات" کو "بامعنی" کرتے ہیں جو "شعور کے مرکز" پر ہیں۔ لہذا اس عقیدہ کا مفہوم یہ ہوا کہ کسی لمحہ کے تجربات کا دھندلا اور غیر واضح حصہ اس حصہ کا "معنی" ہے جو مطالعہ باطن کے لئے صاف اور روشن ہے۔ کسی قدر عجیب نظر یہ ہے! "معنی" تو میرے فکر کا اہم ترین جزو ہوتا ہے۔ کسی شے کا ادراک کرنا یا اس پر فکر کرنا، دراصل یہ مطلب رکھتا ہے کہ وہی شے میرا معنی ہے نہ کہ کوئی اور شے۔ جب تک کہ میری مراد وہی شے ہے اس وقت تک میرے تجربہ میں خواہ کوئی بھی احساس یا تمثالی کیفیات شامل ہوں میرے لئے سب برابر ہیں۔ جب میں لفظ "نارنگی" استعمال کرتا ہوں یا جب میں اس پر یا اس کے ذریعہ کوئی کام کرنے لگتا ہوں، مثلاً جب میں اس کو کھانے لگتا ہوں یا اس کو کسی کی طرف پھینکتے لگتا ہوں تو میری ہم کی کامیابی کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ میری مراد طبعی شے یعنی نارنگی ہو۔ یا اگر میں اس کے صرف رنگ کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں یا اس پر بحث کرنا چاہتا ہوں تو ضروری ہے کہ میرا اشارہ صرف رنگ کی طرف ہو نہ کہ طبعی شے نارنگی کی طرف۔ ان دونوں صورتوں میں میں لفظ "نارنگی" استعمال یا رنگ کی تمثالی کیفیت کا تجربہ کر سکتا ہوں۔ اور دونوں صورتوں میں میں نارنگی کے دیگر احساسی خواص بھی شامل ہو سکتے ہیں۔ لیکن دونوں صورتوں میں میرا "معنی" مختلف ہوتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ بعض اشخاص ایسے ہیں جو ان دونوں میں تمیز مطالب کو ظاہر کرنے کے لئے لفظ "نارنگی" استعمال کرتے ہیں جو اگرچہ بصری تجملہ کے ناقابل ہیں تاہم وہ جانتے ہیں کہ وہ اس لفظ کے کیا معنی لے رہے ہیں۔

مختصر یہ کہ کسی شے کے معنی لینا اس پر فکر کرنے کا جوہر ہے اور یہ کہ یہ "احساسات" یا "مثالات" واضح ہوں یا غیر واضح غروب ہونے والے ہوں یا ذیلی کے مجموعہ کے برابر نہیں۔ اگر فکر کو مختلف عناصر و اجزاء کے اجتماع کی صورت میں بیان کرنا

ایسا ہی ضروری ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ ادراک یا درک "احساسات" جمع "تمثالات" جمع "معنی" کے مساوی ہے اور "تمثالات" جمع "معنی" سے یہی کہا جاسکتا ہے کہ کسی کسبی زبانی یا مکانی مرکب میں "احساسات" اور "تمثالات" وہ عیجات ہیں جو معنوں کو پیدا کرتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ "معنی" کیا ہے؟ اگر یہ نہ احساسی کیفیات پر مشتمل ہے نہ تمثالی صفات پر تو پھر اس کو مطالعہ باطن کی مدد سے کس طرح بیان کیا جائے گا؟

یہ سوال بہت پریشان کن ہے۔ لہذا اگر اکثر ماہرین نفسیات کو درایت یا حقیقتِ جدیدہ کے سانچوں پر مباد کئے بغیر اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ احساسی کیفیات اور تائی اشور کے علاوہ "معانی" بھی کسی نہ کسی معنوں میں تجربہ کے واقعات ہیں تو ہم کو تعجب نہ ہونا چاہئے۔ ایک گروہ کا قول ہے کہ "معنی" تجربے کا ایک واقعہ ہے جو احساسی یا تمثالی کیفیات کا مترادف نہیں سمجھا جاسکتا اور جو تجربے کا اہم ترین واقعہ ہے۔ دوسرا گروہ "معانی" کو ان "احساسات" یا تمثالات کے مساوی سمجھتا ہے جو شعور کے مرکز میں ہوتے ہیں۔ تیسرا گروہ "معنی" کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کو غیر واضح اور ذیلی احساسات و تمثالات کے برابر کر دیتا ہے جن میں سے اکثر حرکی ہوتے ہیں۔ چوتھا گروہ وہ حیات ذہنی میں "معنوں" کی حقیقت و اہمیت کو مانتا ہے اور پہلے گروہ کے ساتھ اتفاق رکھتا ہے اور اس لئے اس کو "احساسات" و تمثالات کے مساوی نہیں سمجھتا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ نفسیات صرف "احساسات" و تمثالات کی بحث تک محدود ہونی چاہئے اور "معنی" کی بحث منطوق کا جز و قرار دیا جانا چاہئے۔ یہ نفسیات کو ایک بالکل بے کار علم بنانے اور اس کو حیات

علم - Neo-Realism

علم - قارئین پر یہ واضح کرنے کے لئے کہ یہ عقیدہ ابھی تک مردہ نہیں ہوا ہے بلکہ اب بھی بعض مفکرین اس کو انتہائی صورت میں تسلیم کرتے ہیں Development of Meaning یہ ایک جدید معنوں کا آخری فقرہ نقل کرتا ہوں، بہت ممکن ہے کہ خالص معنی بحیثیت معنی درحقیقت منتشر عقلی احساسات کے مجموعات ہوں جس کو عامل بیان کرتے اور شناخت کرنے میں کامیاب نہیں ہوا (دیکھو Am. Jour.

(of Psych. 1922. مصنف)

و فطرت انسانی کے مسائل کی زہریلی صحبت سے محفوظ رکھنے کا ایک طریقہ ہے۔ ایک پانچواں گروہ دو قالمیں کرداریت کہتا ہے کہ ”معنی“ تجربہ کی طرح ایک دھوکا ایک غلطی ایک وہم ہے بشرطیکہ اس کو دماغ کے طبعی ارتعاشات کے علاوہ کسی اور صورت میں متصور کر لیں +

یہ بتائیں آزاد اس بات کا نتیجہ ہے کہ نفس ”معنی“ کا تجربہ مطالعہ باطن میں اس طرح نہیں آسکتا جس طرح کہ احساسی کیفیات یا دیگر شعونی تجربات آسکتے ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جب ہم کسی طبعی شے کا ادراک کرتے ہیں تو وہی ہماری مراد ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم طبعی شے کی موجودگی میں مطالعہ باطن شروع کر دیں یعنی اگر ہم اپنی اور اکی فعلیت کے باطنی مطالعہ میں مصروف ہو جائیں تو ہم صرف احساسی یا مثالی کیفیات کو موجود پاتے ہیں۔ اور اسی وقت ”معنی“ بدل جاتا ہے۔ اب طبعی شے ہماری مراد نہیں رہتی ہم اس پر فکر نہیں کرتے۔ برخلاف اس کے تفکر ہماری مراد ہو جاتا ہے اور اسی پر ہم فکر کرتے ہیں۔ جب ہم ایسا کرتے ہیں اور تفکر کی تحلیل کرتے ہیں تو ہم صرف احساسی کیفیات کو دریافت کرتے ہیں لیکن ”معنی“ بالضرورت ہمارے مطالعہ باطن سے رخ پھر ہو جاتا ہے یہ ہمارے مطالعہ کے آگے بھاگا کرتا ہے۔ یہ کوشش ایسی ہی ہے جیسے کہ ہم گلی میں بیٹھ جائیں اور گھوڑے کو تیز دوڑا کر یا اس کو اس طرف اس طرف موڑ کر گھوڑے کو پکڑنے کی کوشش کریں۔ ہم خواہ کتنے ہی تیز قدم اٹھائیں اور کتنی ہی جلدی کریں وہ ہم سے آگے ہی رہتا ہے۔ لیکن اگر ہم اندھے اور بہرے بھی ہوتے تب بھی ہم جان لیتے کہ وہ موجود ہے کیونکہ ہم برابر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو رہے ہیں اور اس پر قابو رکھتے ہیں +

اس سے ہم ماہرین نفسیات کے ایک اور قابل غور اختلاف رائے کی توجیہ کر سکتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ نفسیات کا موضوع بحث صرف یہ ہے کہ مطالعہ باطن کے نتائج کو باقاعدہ صورت میں بیان کرے اور بعض کا دعویٰ ہے کہ مطالعہ باطن

بالضرورت نامکن ہوتا ہے۔ ہماری مراد ان ہی دونوں کے اختلاف سے ہے۔ مؤخر الذکر گروہ  
 ”شعور“ کو ”احساسات“ کی بننے والی پچکاری ظاہر کرنے کے لئے صرف احساسی کیفیات کو بیان  
 کرنے پر قناعت کرتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے گروہ کا بالکل بجا اعتراض ہے کہ اس  
 بیان میں شعور ”تجربہ“، ”فکر“ کا جو ہر یعنی کسی شے کو جاننے، یا اس سے مراد لینے کی فعلیت  
 شامل نہیں ہوتی +

واقعہ یہ ہے کہ ہم منوں کی تعریف اس شے کے بغیر نہیں کر سکتے جس سے ہم  
 مراد لیتے ہیں۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ”میری مراد یہ یا وہ شے ہے“ ”معنی“ کو بصورت  
 اسم استعمال کرنا گمراہ کن ہے جس طرح کہ تجربے کے کسی واقعہ کو اسما کے ذریعہ بیان کرنا گمراہ  
 کن ہوتا ہے +

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ بعض مصنفین جو ادراک کی بحث میں ”معنی“ کو نظر انداز  
 کر دیتے ہیں یا ان کو مخیلہ کے مساوی سمجھتے ہیں، ان کو عمل تصور کے باب میں دوبارہ شامل  
 کرتے ہیں۔ تاہرین نفسیات کا معمول یہ ہے کہ وہ ادراک اور عمل تصور پر دو الگ الگ  
 بابوں میں بحث کرتے ہیں، گویا یہ دونوں بالکل مختلف وظائف ہیں جن میں سے عمل تصور  
 فکر کی اعلیٰ سعادت ہے کہ جس تک صرف ترقی یافتہ بالغ عمر اشخاص ہی پہنچ سکتے ہیں۔  
 لیکن واقعہ یہ ہے کہ کسی شے پر فکر کرنا اس کو منصور کرنا ہے۔ اسی طرح کسی شے کو جاننا،  
 پہچاننا اس سے واقف ہونا، یا اس کا شعور ہونا اس کو منصور کرنا ہے خواہ ہمارا علم ادراک  
 علم ہی ہو۔ کسی شے سے مراد لینا اس کو منصور کرنا ہے۔ عمل تصور کی عام اور مروج بحث  
 اس کو مجرد اشیا کے منصور کرنے کے مساوی، یا اس تک محدود سمجھتی ہے لیکن اس لفظ کی  
 یہ تحدید ناقابل حمایت ہے۔ ایک عینی شے اور ایک مجرد شے پر فکر کرنے کے فرق کو

علمہ۔ چنانچہ ریڈیئر ٹائٹل لکھتا ہے: ”علمہ ہے کہ عمل تصور اور اک ایک دوسرے کے ضد  
 ہیں۔ یہ تضاد اکثر اس تضاد کے مترادف بیان کیا جاتا ہے، جو کلی اور جزئی میں ہوا کرتا ہے۔ اب  
 اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ ادراک میں کوئی کلی عنصر شامل نہیں ہوتا، تو یہ عقیدہ بالکل غلط اور  
 گمراہ کن ہے۔ ہر فکر کلی پر دلالت کرتا ہے اور ادراک ایک فکر ہے۔ کم از کم اس کا اشارہ تمیز  
 و شناخت کی طرف تو ہوتا ہے اور اس لئے یہ ایک ایسی شے پر دلالت (بقیہ جانشینہ بر صفحہ آئندہ)

اس طرح بیان کرنا مناسب نہیں کہ مقدم الذکر صورت میں میرے شعور میں ایک ”عینی مثال“ ہوتی ہے اور موخر الذکر میں ایک ”مجرد مثال“ یا ”تصور“ Concept - ہم کو دراصل کہنا یہ چاہئے کہ مقدم الذکر صورت میں میں ایک عینی شے پر فکر یا اس کو تصور کرتا ہوں اور موخر الذکر صورت میں مجرد شے پر۔ جب میں اپنی کتاب کے صفحے پر کبھی دیکھتا ہوں تو میں کہہ سکتا ہوں کہ میں اس کو کبھی تصور کرتا ہوں۔ میرا یہ قول اتنا ہی صحیح ہو گا جتنا کہ یہ قول کہ میں اس کی قوت حیات اس کے حسن اس کی کردہ ہیت اس کی جسامت اس کی شکل اس کے رنگ اس کی طاقت پر واز اس کی جنس یا اس کی نوع کو تصور کرتا ہوں۔ ادراک تصور کی ایک صورت ہے۔

(بقیہ حاشیہ مضحکہ گزشتہ) کرتا ہے، بواپنے شون مختلفیں ایک ہی ہتی ہے درک سے تصور کی طرف انتقال جنس جزئی سے کلی کی طرف انتقال کا ہم معنی نہیں۔ برخلاف اس کے فرق یہ ہے کہ ادراک میں کلی و جزئی ناقابل تحلیل طور پر مخلوط ہوتے ہیں۔ کلی عنصر صرف اس واقعہ پر مشتمل ہوتا ہے کہ جزئی کی شناخت کر لی جاتی ہے۔ اب عمل تصور کی لازمی باہمیت یہ ہے کہ اس میں کلی پر بحیثیت کلی اور جزئی کے مقابلے میں فکر کیا جاتا ہے، یہ کلی عنصر درک میں ضمنی اور تصور میں صریحی ہوتا ہے۔ (جلد دوم ص ۱۳) (Analytic Psychology)

میرے نزدیک یہ ایک بالکل صحیح عقیدہ ہے۔ مجھے اختلاف صرف ’مطلحات سے ہے۔ میرے نزدیک یہاں جیمس کے اتباع میں ”عمل تصور“ ”کلی“ کو معلوم کرنے یا اس پر فکر کرنے کے وظیفہ کا عام نام سمجھا جانا بہتر ہو گا یہ وظیفہ ادراک میں ظاہر ہو یا ناموں کی مدد سے مجرد اشیا پر فکر کرنے میں۔ جس عمل کو سائنٹسٹ عمل تصور کہتا ہے، اس کو میں اس استعمال کے مطابق ”مجرد اشیا پر فکر“ کہوں گا۔ ادراک میں بھی یہ وظیفہ برائے کار آ سکتا ہے مثلاً اس حالت میں جب میں کسی چیز کے رنگ کو اس چیز سے متزع کر کے اپنے فکر کا مشکور بنا لوں یا جب ہم کسی شخص کے چہرے کو دیکھ کر اخلاقی صفات مثلاً ہربانی، دیانتداری، یا بے رحمی کا ادراک کرتے ہیں (مصنف)

۱۵۔ چند سالوں سے ”معنی“ کی ماہیت پر عمل میں تحقیق ہو رہی ہے۔ بعض محققین تو اب بھی نہایت شد و مد کے ساتھ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ ”معنی“ تمام احساسی اور تمثالی کیفیات کے علاوہ تجربہ کا ایک واقعہ ہے، لیکن بحیثیت مجموعی یہ اعتباری شہادت دوسرے عقیدے کے موافق ہے۔

جو لوگ کہ احساسیت پر جمے ہوئے ہیں وہ ”معنی“ پر بحث کرنے کے کام سے اپنی جان اس طرح بچاتے ہیں کہ ان کو وہ منطقیوں کے حوالے کر دیتے ہیں جس طرح محرکات (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اب ہم پھر اپنی نارنگی کی طرف عود کرتے ہیں۔ اس کے ادراک کرنے میں اس کو بصورت نارنگی بانٹا یا پہچانتا ہوں لفظ ”پہچان“ یا ”شناخت“ بعض اوقات ایک ایسی مخصوص شے کو پہچاننے یا شناخت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جس کا پہلے کسی وقت ادراک ہو چکا ہے۔ لیکن ذہنی و لطیفہ کی حیثیت سے ایک شے کی شناخت بحیثیت اس کے کہ یہ شے اپنی جماعت کی نمائندہ ہے، ایک فرد بحیثیت فرد کی شناخت سے جو ہر مختلف نہیں۔ لہذا اس لفظ کو وسیع معنوں میں ہی استعمال کرنا بہتر ہوگا۔ ہمارا تقریباً ہر ایک ادراک ان ہی وسیع معنوں میں شناخت ہوتا ہے۔ اس میں ایک شے کا علم یا توقف ہوتا ہے، بحیثیت اس کے کہ یہ شے اس قسم کی ہے جو پہلے معلوم ہو چکی ہے۔ اگر ایک ایسی آواز جس کو میں نے پہلے کبھی نہیں سنا، اچانک میرے کانوں میں آئے، اور میری توجہ اپنی طرف مبذول ہو گئی تو میں اس حیوان کی شناخت نہیں کرتا جس کی یہ آواز ہے۔ لیکن میں کسی نہ کسی کی شناخت کر لیتا ہوں۔ یہ آواز میرے لئے کسی حیوان پر دال ہے۔ یا اگر اس سے کسی حیوان کی طرف

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ) کی بحث کو انہوں نے تعلیم اخلاق کے حوالے کر دیا ہے۔ اس طرح وہ نفسیات کو بے کار بنا کر اپنی احساسیت کے خلوں کو باقی وقائم رکھتے ہیں۔ ”معنی“ پر اس قسم کی اختیاری تحقیق کی عمدہ مثالوں کے لئے میں متعلمین کی توجہ The Psychological Review کے دو مضامین کی طرف منعطف کر اؤں گا۔ ان میں سے ایک میں (دیکھو جلد ۲۲) ڈاکٹر ٹی وی مور نے ایسی شہادت بیان کی ہے جو ”معنی“ کو مندرجہ ذیل نوعیت کے خیال کے مترادف سمجھنے کے خلاف ہے۔ یہ اختیارات الفاظ کے دو سلسلوں کے ذریعہ ہوئے۔ ایک سلسلہ میں تو معمول سے کہا جاتا تھا کہ مطبوعہ الفاظ کے معنوں کو سمجھنے کے بعد کوئی رد عمل کرے، اور دوسرے سلسلہ میں اس وقت رد عمل کرنے کو کہا جاتا تھا جب وہ لفظ کوئی مثال پیدا کرے۔ تقریباً تمام صورتوں میں مقدم الذکر سلسلے کے رد اعمال، دوسرے سلسلے کے رد اعمال کے مقابلے میں بہت جلدی صادر ہوتے تھے۔ اس سے مصنف نتیجہ نکالتا ہے کہ لمحاظ وقت ”معنی“ مثال پر مقدم ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے تمام معمول مطالعہ باطن سے ”معنی“ اور مثال میں تمیز کر سکتے تھے۔ دوسرے مضمون (جلد ۲۲) میں ڈاکٹر ای سی ٹولمان Dr. E. C. Tolman نے اسی طریقہ، لیکن بہت سے معمولات کے ذریعہ یہی نتائج حاصل کئے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس نے بھی ”معنی“ اور مثال میں تفاوت کا انکشاف کیا ہے، اگرچہ بعض صورتوں میں مثال معنوں پر مقدم ہوتی تھی (مصنف)



اشارہ نہیں ہوتا تو میں اس کو ایک خاص نوعیت کی آواز کی حیثیت ہی سے پہچان لیتا ہوں۔ ہمارے قول اس قول کے ہم معنی ہے کہ احساسی تجربہ کسی شے کی آواز کے کسی سرچشمہ کی طرف اشارہ یا دلالت کرتا ہے۔

شناخت کے مقابلے میں خالص وقوف کی مثالیں شاید وہ ہوں گی جن میں ایک حیوان ایک ہی قسم کی شے سے پہلی مرتبہ دو چار ہوتا ہے جو ایک جلی رد عمل کا باعث ہوتی ہے۔ جب خلوت پسند بھڑیل پہلی مرتبہ اس حیوان سے دو چار ہوتی ہے جو اس کی نوع کا طبعی اور واحد شکار ہے جب مادیں بلبل پہلی مرتبہ نر کا نغمہ سنتی ہے جب ایک غولی حیوان جس کی تمام زندگی قید تنہائی میں گزری ہے پہلی مرتبہ اپنی ہی نوع کے کسی فرد کو دیکھتا ہے تب ہم فرض کر سکتے ہیں کہ خالص وقوف کا عمل ہوتا ہے۔

اب قابل غور بات یہ ہے کہ جب میں نارنگی کا ادراک کرتا ہوں تو اس عمل ادراک میں نارنگیوں کا میرا وہ گزشتہ تجربہ ہی شامل و عامل نہیں ہوتا جس سے یہ شناخت کا عمل بن جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور تجربے یعنی مختلف قسموں کی مادی اشیا کے تجربے کی ایک بڑی مقدار بھی شامل ہوتی ہے۔ چنانچہ دیکھنے، ہاتھ میں پکڑنے، چمکنے، سننے وغیرہ کے تجربات بھی موجود ہوتے ہیں۔ گزشتہ تجربہ کا یہ تمام مجموعہ اس شے کے معنوں کو معین کرنے میں مدد دیتا ہے۔ یا زیادہ صحت کے خیال سے لوں کہنا چاہئے کہ جب میں نارنگی کا ادراک کرتا ہوں تو یہ مجموعہ میرے ”معنوں“ کو معین کرتا ہے۔ میں اس کو اس صورت میں نہیں جانتا کہ اس سے ذائقہ ہو، اور لیس کے احساسی تجربات حاصل ہونگے، بلکہ اس کے علاوہ میں اس کو ایک ٹھوس چیز بھی سمجھتا ہوں جو ایک مکان میں ہے اور جس میں وہ تمام خواص موجود ہیں جن کی میں ٹھوس اشیا میں امید کرنا سیکھ چکا ہوں۔ اگر میں اس کو ہاتھ میں لے کر اپنے ہونٹوں کی طرف لے جانا چاہتا ہوں تو میرے عضلات کا فعل عصبی اس کے وزن کے عین مطابق ہو جاتا ہے حالانکہ میں نہ اس وزن پر غور کرتا ہوں نہ اس کا مجھے واضح علم ہوتا ہے۔ یہ واضح علم مجھے اس وقت ہوتا ہے جب یہ نارنگی مصنوعی ہو اور اندر سے کھوکھلی ہونے کی وجہ سے ہلکی ہو اور اس لئے اس کا وزن حقیقی نارنگی کے وزن سے کم ہو، کیونکہ اب یہ اس قدر جلدی اور آسانی کے ساتھ اٹھتی ہے کہ مجھے حیرت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر میں اس کو میز پر لٹکاؤں اور یہ زمیں کی طرف

گرنے کی بجائے ہو اس معلق ہو جائے تو مجھے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ادراک میں کشش  
 نقص کی خاصیت شامل تھی یا اگر میں چاقولے کر اس کو کاٹنا چاہوں اور چاقو بلا مزاحمت  
 اس کے اندر دھس جائے یا اگر میں اس کو دیوار کے ساتھ دے ماروں اور یہ ٹکڑے  
 ٹکڑے نہ ٹوٹتے بھی میرے ادراک میں بہت تجربات کے اجتماع کا انکشاف ہوگا۔ اسی  
 طرح کے مختلف طریقوں سے میں اپنے ادراک کے انتہائی ترکیب کو مستحق کر سکتا ہوں۔  
 ان ہی سے میں یہ بھی سمجھ سکتا ہوں کہ میرے ادراک میں کسی قدر حصہ محض ضمنی ہوتا ہے  
 اور یہ کہ مادی اشیائے اس علم کی تشکیل میں گزشتہ تجربہ کس حد تک دخیل ہوتا ہے۔  
 یہ تو ہم کو معلوم ہی ہے کہ مادی اشیاء کا ہی علم عمل ادراک میں ضمناً عامل ہوتا ہے اور یہی  
 اس شے کے اشغال سے میرے کردار کی رہنمائی کرتا ہے +

یہی تمام مجموعہ علم ان ”معنی“ کو مرکب کرتا ہے جو میں اس شے میں پاتا ہوں۔  
 اور یہ وہ ”معنی“ ہیں جو احساسی پہنچ کے نمونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ”معنی“ ہر اس منجملہ  
 سے کہیں زیادہ مکمل ہوتے ہیں جس کو میں مطالعہ باطن سے عمل ادراک یا عمل شناخت  
 میں عامل معلوم کر سکتا ہوں +

جب میں نازنگی کا ادراک کرتا ہوں تو اس کے مجموعی ”معنی“ اس مجموعی علم کا جو ذہن  
 میں عمل کرتا ہے کوئی نہ کوئی حصہ دوسرے پر غالب اور سیرے کردار کی رہنمائی کے لئے  
 زیادہ اہم ہوتا ہے۔ اس کا انحصار میری اس وقت کی غرض و غایت پر ہے جب میری  
 نگاہ نازنگی پر پڑتی ہے۔ اگر میں پیاسا ہوں اور اپنی پیاس بجھانا چاہتا ہوں تو میں نازنگی  
 یہ سمجھ کر پکڑتا ہوں یا کم از کم یہ سمجھ کر اس کا ادراک کرتا ہوں کہ یہ میری اس خواہش کو پورا  
 کر سکتی ہے۔ یعنی یہ کہ میں اس کو ایک رس دار ٹھنڈا پھل سمجھتا ہوں۔ اس حالت میں  
 اس کے مجموعی ”معنی“ کا یہ حصہ غالب ہوتا ہے۔ اگر مجھے کسی ایسی چیز کی تلاش ہے جس کو  
 میں اپنے دشمن کو متضرر کرنے کے لئے پھینکنا چاہتا ہوں تو میں اس کی طرف آنکھ اٹھا کر  
 بھی نہیں دیکھتا۔ لیکن اگر مجھے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے جس کو میں اپنے دوست کی طرف  
 مذاقاً پھینکنا چاہتا ہوں تو ممکن ہے کہ میں اسے اٹھاؤں۔ اب اس کا وزن اس کی  
 زماہٹ کسی چیز سے نکلانے کے بعد اس میں سے اس کی پچکاری چھوٹنا ان مجموعی ”معنی“  
 کا جز و غالب ہوتا ہے جو میں اس کے بصری ارتسام میں پاتا ہوں +

ایک اور مثال لو۔ میں شام کے اندھیرے میں اپنے کمرے کے اندر داخل ہوتا ہوں، اور فرش پر مجھے خاکی رنگ کی کوئی چیز دکھائی دیتی ہے۔ پہلے پہل تو میں اس کی شناخت نہیں کر سکتا۔ غور سے دیکھنے کے بعد مجھے معلوم ہوتا ہے کہ یہ میرا کتا ہے جو آلتی پالتی مارے پڑا ہے۔ میرے ”معنی“ اب بہت زیادہ مکمل ہو گئے۔ اب یہ خاکی چیز صرف یہی نہیں کہ ایک خاص شکل، جسامت اور مقام کی مادی شے ہے بلکہ اب حیوانات اور کتوں کے متعلق میرا تمام اکتسابی علم علم کرنا شروع کرتا ہے اور میرے کردار کی رہنمائی کرتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ میں اس کو دیکھ کر چھپے پٹ جاؤں اور یہ بھی ممکن ہے کہ میں اسے ٹھوکر مارنے کے لئے آگے بڑھوں۔ مومنہ الذکر صورت میں اگر کوئی چیز میرے پاؤں کی مزاحمت نہیں کرتی تو مجھے حیرت ہوتی ہے اور ممکن ہے کہ میں خوف زدہ ہو جاؤں۔ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ میری شناخت بہت غلط تھی، اور یہ کہ یہ چیز نہ کتاب ہے نہ کوئی اور مادی شے۔ اگر میرا پاؤں ایک متوقع معمولی نرم مزاحمت تو محسوس کرتا ہے لیکن یہ چیز حرکت نہیں کرتی تو مجھے اپنی غلطی کا احساس ہوتا ہے۔ میں نے ایک جاندار کے کا اور اک گیا تھا اور سمجھا تھا کہ یہ بھی اسی طرح رد عمل کرے گا جیسے کہ اور جاندار کے کرتے ہیں۔ لیکن یہ میری غلطی تھی۔ یہ کتا دراصل مردہ ہے +

یہ میرا اور اک صراحت و مناسبت کے ایک تیسرے درجہ تک ترقی کر سکتا ہے۔ میں اس خاکی مادے کو صرف اس صورت ہی میں شناخت نہیں کرتا کہ یہ کتا ہے بلکہ میں اس کو اپنا کتا ”موتی“ معلوم کرتا ہوں۔ اب جو ”معنی“ کہ میں احساسی تجربہ میں شریک کرتا ہوں ”باجو“ ”معنی“ کہ اس احساسی ارتسام کی وجہ سے میرے ذہن میں آتے ہیں، وہ پہلے معنوں سے بھی زیادہ مکمل ہوتے ہیں۔ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ اس شے میں صرف وہی خواہش نہیں جو تمام ٹھوس اشیاء اور عام کتوں میں ہوتے ہیں بلکہ ان کے علاوہ اس میں میرے کتے ”موتی“ کی تمام اخلاقی خصوصیات بھی موجود ہیں۔ یہاں میرا کردار اس قسم کے ضمنی علم کے مجموعہ سے

علیہ یہ خیال رکھنا بہت ضروری ہے کہ احساسی ارتسام جو رد عمل مجھ میں پیدا کرتا ہے وہ صرف بالواسطہ طور پر احساسی نمونہ کی نوعیت سے معین ہوتا ہے جو ”معنی“ کہ احساسی نمونے میں شامل کرتا ہوں وہ میرے رد عمل یعنی پیچھے ہٹنے یا آگے بڑھنے کے بیان کو بلا واسطہ معین کرتا ہے۔ لہذا ماہرین نفسیات کا عمومی ہنگامہ نظر انداز کر کے احساسی نمونے کی تحلیل بیان پر خفا کرنا کس قدر غلط ہے اور بعض تو ہم سے بھی اسی کے متوقع ہیں (مصنف)

معتق ہوتا ہے جو کسی ایسی احساسی کیفیات کی صورت میں متحضر کئے جانے کے قابل نہیں جس کی پیچیدگی ایک مطبوعہ ورق یا اس کی نیکی و بدی پر ایک لمبی تقریر کی پیچیدگی سے کم ہو۔ میں اس کے اوپر سے گزر سکتا ہوں، اس کو پیار کر سکتا ہوں، اس کا نام لے کر پکار سکتا ہوں، یا اس کو اپنے پاؤں سے ہلا سکتا ہوں۔ وہ میری ان تمام حرکات کا جواب آنکھ اٹھا، یا دم ہلا کر دے سکتا ہے۔ میرے اور اس کے دونوں کے افعال بے انتہا معنی رکھتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ایک عمل شناخت پر دلالت کرتا ہے جس کے ”معنی“ بہت مکمل ہیں۔ باہمی اعتماد و خدمت کے ہمارے تمام گزشتہ تعلقات نے ہم میں سے ہر ایک میں دوسرے کے متعلق وہ علم پیدا کیا ہے جو عمل شناخت میں مقصود ہے +

لہذا ادراک کی یہ تعریف صحیح نہیں کہ اس میں خاص خاص ”احساسات“ ”شعور“ میں نمایاں ہونے ہیں، اور یہ ”احساسات“ ”اُن“ مثالوں کے مجموعات سے گھرے ہوتے ہیں جنہیں مرکزی بھی کہا جاسکتا ہے اور ”حاشیہ فکر“ بھی۔ ”شعور“ میں صرف وہ شے نمایاں ہوتی ہے جس کا ادراک ہوتا ہے، یا جس پر فکر کیا جاتا ہے +

ماہرین نفسیات میں سے ہر بادرٹ کے متبعین نے محض اور خالص احساسیت سے ایک لمبا قدم اور آگے بڑھایا ہے۔ انہوں نے اس قسم کے واقعات کو بہت اہمیت دی،

علہ۔ بعض اوقات میں اپنے گھر میں علی الصباح داخل ہوا ہوں، اور اپنے کتے کو روزمرہ کی مقررہ جگہ پر سوتے پایا ہے۔ ان سوانح پر اس نے آنکھ اٹھانے، یا کان کھڑا کرنے، کے علاوہ کبھی اور کوئی حرکت نہیں کی۔ بعض اوقات وہ اپنی دم ناقابل اور اک طریقے سے ہلاتا تھا۔ لیکن اگر رات کے وقت کوئی غیر شخص باغ میں داخل ہوتا تھا تو وہ چیخ چیخ کر اپنے آپ کو ہلکان کر لیتا تھا۔ یہ کسی خاص تربیت و تعلیم کا نتیجہ نہ تھا۔ یہاں کوئی اضطراب و سرمت کی وجہ سے مستقل یا الم کی وجہ سے محو نہ ہوتا تھا۔ اگر میں اپنے گھر سے بہت دنوں تک غائب رہتا تھا، تو یہی کتا اپنی روزمرہ کی جگہ چھوڑ کر میری بیوی کے کرد کے سامنے سویا کرتا تھا۔ اس قسم کے کردار کی توجیہ بہت مشکل ہے۔ لیکن اتنا یقینی ہے، کہ یہاں ایک اضطراب و سرے کی جگہ نہیں لیتا۔ دونوں صورتوں میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ کتا مجموعی موقع و محل کا کم و بیش عقلاً اندازہ کرتا تھا۔ (مصنف)

جن پر ہم نے گزشتہ صفحات میں بحث کی ہے۔ موجودہ وقت احساسی ارتسام کے ساتھ ملنے کی غرض سے گزشتہ تجربے کے اثرات کے مجموعہ کا نمایاں اور نمودار ہونا ان کی اصطلاح میں ادراک کہلاتا ہے۔ ان کے نزدیک ذہن بہت سے "تصورات" سے مرکب ہے جو کم و بیش باقاعدہ طور پر ذہن کے "تحت شعوری" حصہ میں مرتب ہیں جس طرح کہ کتب خانہ کی الیاریوں میں کتابیں ہوا کرتی ہیں۔ ایک احساسی ارتسام کے ادراک سے مراد یہ ہے کہ اسی قسم کی اسٹاکٹ "تصورات" "ذہنی شعور" سے اوپر ہو کر اس کا استقبال کرتے ہیں اور "تصورات" کی تحت شعوری کو ٹھہری میں اس کی مناسب جگہ اور قریب ترین رشتہ داروں کی طرف اس کا ہاتھ پکڑ کر لے جاتے ہیں۔

ہم نے فقط تصور کا استعمال ناجائز قرار دیا ہے۔ منجملہ اور وجوہ کے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ عمل تفکر اور ان پائیدار اور مستقل شرائط کو گمراہ کرتا ہے جن کے تحت یہ عمل تفکر ممکن ہوتا ہے۔ ذہن میں جو چیز کہ مستقل رہتی ہے اور جو کسی شے پر فکر کرنے کی شرط ہے اس کے لئے ہم نے "ایک تصور" نہیں بلکہ وقوفی میلان کا نام تجویز کیا ہے۔

ایک ترقی یافتہ ذہن میں اور اس کی عمل کے ترک اور بہت پیچیدہ وقوفی میلان کی کارفرمائی کی مثال اس حالت میں ملتی ہے جب ہم ایک بالکل نئے بچوں کا اصطفا کی غرض سے 'معائنہ' کرتے ہیں۔ جو شخص کہ نباتیات سے ناواقف ہے وہ اس کو محض بچوں کی صورت میں شناخت کرتا ہے اور شاید اس کی خوبصورتی سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ لیکن اس کو دیکھ کر جو میلان کہ ماہر نباتیات کے ذہن میں بر دے کا رہتا ہے وہ بہت پیچیدہ بلکہ کہنا چاہئے کہ متعین طور پر متعلق حصوں کا نظام ہوتا ہے۔ اگر وہ محض حیرت کی وجہ سے اس بچوں کا معائنہ کر رہا ہے تو اس کی ہر خصوصیت پر یکے بعد دیگرے

Apperception لے

Cognitive disposition لے اگر فقط تصور کا اصطلاحات کی فہرست میں باقی رہنا ایسا ہی ضروری ہے تو اسے مستقل وقوفی میلانات اور نظامات میلانات کے لئے استعمال کرنا چاہئے نہ کہ اعمال تفکر کے لئے۔ اس کا وہ حصوں میں استعمال ہی اس سہولت اور اس انتشار ذہنی و خلط سمجھ کی بنا ہے جن کا یہ باعث ہے (مصنف)

توجہ کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ان تمام حصوں اور ان کے باہمی تعلقات کا ادراک کر لیتا ہے۔ اس تمام سلسلہ فعلیت میں متغایب اعمال اور اک اس مجموعی ذہنی نظام کے خاص خاص حصوں کی غالب فعلیت پر دلالت کرتے ہیں جو چوبوں اکثر گزشتہ ادراک سے عقل پذیر ہوا تھا۔ شروع ہی سے تمام نظام کی تخریب ہوتی ہے اور اجزا کا باقاعدہ تعلق اور اک فعلیت کی ترتیب کو معین کرتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس تمام عمل میں اجزا کا ضمنی اور خفی علم ہوتا تھا۔ اور ہر ایک جزو داری باری صریحی علم میں آ رہا تھا۔ یہی خاکہ کی طرح ضمنی اور خفی علم ہر جزو ہر معقول اور مقصدی ادراک کی خصوصیت ہے +

اب ہم نے دیکھ لیا ہے کہ کسی ترقی یافتہ ادراک کے عمل میں وقوفی میلان ذہنی سخت کا کوئی سادہ عنصر نہیں بر خلاف اس کے یہ بہت پیچیدہ تصور کیا جانا چاہئے اور اسی طرح ذہنی ساخت کے اور اجزا کے ساتھ اس کے تعلقات بھی بہت پیچیدہ سمجھے جاتے چاہئیں۔ جس قسم کے واقعات ادراک پر ہم غور کر چکے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذہن کی وقوفی ساخت کچھ درخت کی ساخت کی سی ہوتی ہے۔ اور شاؤد بڑے درخت کی تشبیہ اس کے لئے مناسب ترین ہے +

ادراک اولاً اور اساساً وقوفی یعنی ایک موجود فی المکان خارجی شے کا عملی تصور ہوتا ہے۔ جیسے نے کہا ہے کہ ”جس وظیفہ کی مدد سے ہم ایک عدد آمیز اور مستقل موضوع بحث یعنی ایک شے کی شناخت کرتے ہیں اسے عمل تصور کہا جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ ایک شے کیلیل ترین تضمن یا معنوں میں تصور کی جاسکتی ہے۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ ہم اس کو بحیثیت اس چیز کے دوبارہ شناخت کر لیں جس پر بحث ہو رہی ہے۔۔۔۔۔ ان معنوں میں وہ حیوانات بھی عقل تصور کی قابلیت رکھتے ہیں جو عقلی سلسلہ میں بہت نیچے ہیں۔ اس کے لئے ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ وہ اسی تجربہ کی شناخت کر لیں جنانچہ اگر ایک کیڑے کے ذہن میں بائیں یا پھر آگیا کا خیال آئے تو کہا جاسکتا ہے کہ وہ تقویٰ مفکر ہے۔ میرے نزدیک یہ عقیدہ صحیح ہے لیکن یہ جیسے کی احساسیت کے منافی ہے۔ یہ اس صداقت پر دلالت کرتا ہے کہ سب سے زیادہ ابتدائی ذہن بھی کسی شے پر فکر کرنے کی قابلیت رکھتا ہے اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس کا یہ فکر صحیح نہ ہو۔ جب تک کہ ہم

یہ فرض ذکر ہے کہ وقوف یا شناخت کا یہ وظیفہ حیات ذہنی کا جو ہر اور ہر اس جگہ موجود ہے جہاں ذہن پرفعلیت ہے یعنی یہ کہ یہ ارتقائی سلسلہ کی ابتدا سے لے کر انتہا تک موجود ہے اس وقت تک کہ اس کو "احساسات" کی محض ترکیب سے پیدا نہیں کر سکتے اور "احساسات" میں "امتدادیت" کو فرض کرنے یا ان کو "ذی امتداد کل" کہنے سے بھی کوئی خاص فائدہ اس لحاظ سے نہیں ہوتا ہے۔

لہذا سادہ ترین ذہن جس کو ہم جائز طور پر تصور کر سکتے ہیں وہ ہوگا جو ایک احساسی ارتسام کا جواب محض "احساس" سے نہیں بلکہ جاننے کے فعل سے دے گا۔ اس فعل کی واحد تعریف یہ ہے کہ یہ ایک ایسی شے سے واقف ہونا ہے جو مکان میں موجود ہے اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس شے کی بحیثیت مفکورہ ماہیت اور اس کے مکانی اضافات کی نوعیت بالکل غیر معین اور غیر واضح ہو۔ اس قسم کی سادہ ترین ساخت کے ذہن کے متعلق کہا جا لے گا کہ اس میں فقط ایک وقوفی میلان ہے جو فقط ایک طلبی میلان سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ ذہن ہر اس حسی ارتسام کا (جس کی ماہیت خواہ کچھ ہی ہو) جواب دے گا جو اس پر کچھ بھی اثر کرے گا یہ جواب کچھ موجود ہے کی صورت کا ہوگا اور اس کے ساتھ اس شے کی طرف جانے کا بہم اور غیر معین ہوجان ہوگا۔ یا شاید ہم فرض کر سکتے ہیں کہ سادہ ترین ذہن میں دو متخالف وقوفی میلانات ہوں گے جو علی الترتیب اشتہا اور نفرت کے دو طلبی میلانات کے ساتھ متعلق ہوں گے۔ اس طرح کا حیوان دو طریقوں میں سے کسی ایک سے تمام ارتسامات کا جواب دے گا۔ ایک جواب تو کسی ایسی موجود چیز کے وقوف کی صورت میں ہوگا جس کی خواہش ہے اور دوسرا اس چیز کے وقوف کی صورت میں ہوگا جس سے نفرت ہے۔ بالفاظ دیگر اس میں دو بہت زیادہ عام قسم کی جبلتیں ہوں گی۔ اس قسم کا حیوان دنیا میں کامیابی

علیٰ مختصر یہ کہ علم وقوف شناخت یا تصور ذہن کا ایک اساسی وظیفہ یا ملکہ ہے۔ ہم کو یہ امید نہ ہونی چاہئے کہ ہم اس کی توجیہ یا اس کو بیان اس طرح کر سکیں گے کہ یہ ایک ایسے عمل سے پیدا ہوتا ہے جو بالکل مختلف قسم کا ہے یہ عمل طبعی ہو یا "احساسات حاصل کرنے" کا سا کوئی سادہ تجربہ۔ ہم کو امید صرف اس کی جو ملکتی ہے کہ ہم اس وظیفہ کی پیچیدہ کار فرمائی اور سادہ کار فرمائی میں تعلقات اور ادنیٰ ساخت اور قابلیت کے ذہنوں سے اصل قابلیت والے ذہنوں کی ترقی سمجھ سکیں گے (مصنف)

حاصل کر سکتا ہے۔ اسی طرح کی ابتدائی ذہنی ساخت سے ذہن کی بہت زیادہ پیچیدہ صورتوں کی ترقی متصور کی جاسکتی ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہی توجیہ ہے اس واقعہ کی کہ جس چیز پر ہم فکر کرتے ہیں، اس کو ہم مکان میں کسی جگہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کیونکہ اس طرح فکر کرنا ہی ابتدائی تفکر ہے، اور اگر ہم اس ابتدائی تفکر سے نجات پاسکتے ہیں تو بہت مشق و تربیت کے بعد لیکن اس سے میرا مطلب یہ نہیں کہ سب سے ابتدائی ذہن میں بھی اس اقلیدہ سی ذی الہام و مثالہ مکان کا "تصور" ہوتا ہے جس میں یہ اپنے "احساسات" کو محفوظ کرتا ہے، یا جس میں یہ ان کو موجود فرض کرتا ہے۔ برخلاف اس کی میرا عقیدہ یہ ہے کہ مکان کا علم، یعنی مکانی اور اک و تصور کی قابلیت ذہن کے روز افزوں ترکب کے ساتھ ساتھ اسی ابتدائی "وہاں" سے ترقی پاتی اور متفرق ہوتی فرض کی جانی چاہئے۔

تمام اشیاء جن کو ہم ادراک اور شناخت کرنا سیکھتے ہیں اسی ابتدائی "کچھ" یعنی وسیع ترین تعبیر اور تقریباً صفر تقصیر کی شے ہیں سے ان اصناف اشیاء میں متعاقب تمیزوں کی بدولت متفرق ہوئی ہیں جو پہلے ناقابل تمیز تھیں۔ ہر نئی تمیز میں ذہن کی وقوفی ساخت کا ایک مزید تفرق شامل ہوتا ہے۔ یہ تمام ایک درخت کی طرح نشو و نما پاتی ہے جس کے تنے سے نئی کوئلیں بھومتی ہیں، جن سے نئی نوئیں بنتی ہیں۔ یہ نوئیں پھر منقسم ہوتی ہیں تاکہ ترقی یافتہ انسانی ذہن ایک بڑے زبردست درخت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کا تنا جو تمام شاخوں کو نیلوں اور پتوں کو سنبھالے رہتا ہے ابتدائی غیر متفرق وقوفی میلان ہے۔ بڑی بڑی شاخیں اشیاء کی بڑی بڑی اصناف ہیں۔ چھوٹی شاخیں گویا چھوٹی اصناف ہیں۔ کوئلیں ان سے بھی چھوٹی اصناف ہیں اور پتے افراد۔ اس تشبیہ پر ایک خاص شعبہ علم کے تعلق سے غور کرو۔ فرض کرو کہ اس کے لئے ہم عالمِ احوالی کا وہ علم لیں جو ایک ماہر طبیحات کے مستطعم ذہن میں ہوتا ہے۔ یہ علم ان "تصورات" کے مجموعہ پر مشتمل نہیں ہوتا جو خوابیدہ اور غیر شعوری حالت میں پڑے ہیں۔ اس کے برخلاف یہ اس وقوفی ذہنی ساخت پر مشتمل ہوتا ہے جس کو اس نے تمیزی اور اک کے



بہت اگال کے ذریعہ حاصل کیا ہے۔ وہ تمام جاندار اشیاء کی شناخت بحیثیت اس کے کرتا ہے کہ یہ مادی اشیاء ہیں جو مکان میں موجود ہیں اور اسی میں حرکت کرتی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ وہ ان کو جاندار بھی سمجھتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے درخت، غلم کی ایک شاخ کو اپنے ذہن میں متفرق کر لیا ہے۔ یہ گو یا ایک وقوفی سیلان ہے جو جاندار اشیاء کا مقابل ہے۔ یہ شاخ پھر آگے چل کر دو شاخوں میں تقسیم ہو جاتی ہے، ایک شاخ تو میوات کی ہے اور دوسری نباتات کی۔ حیوانات کی شاخ پھر اور بہت سی چھوٹی چھوٹی شاخوں میں تقسیم ہو جاتی ہے جن میں سے ہر ایک عالم حیوانی کی بڑی صنف کے مقابل ہے۔ ان شاخوں میں سے ہر ایک میں کو پٹلیں چھوٹی ہیں جو ہر صنف کی اجناس و انواع ہیں جب یہ شخص جس نے یہ تمام باقاعدہ حاصل کر لیا ہے اور جو اس منتظم ذہنی شناخت کو تعمیر کر چکا ہے ایک حیوان کا ادراک کرتا ہے اور اس کو ایک خاص نوع کا فرد سمجھتا ہے تو اس پر صرف اسی حیثیت سے فکر نہیں کرتا اور اس کو اس صورت میں متصور نہیں کرتا کہ یہ ایک شے ہے جس سے آنکھ کو رنگ کا ایک خاص نمونہ یا کان کو آواز کا ایک خاص نمونہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کے معنی اس سے کہیں زیادہ مکمل ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہ اس کو صرف اسی صورت میں متصور نہیں کرتا کہ یہ اپنی مخصوص صفات رکھتا ہے بلکہ وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ اس میں اس کی جنس اور اس کے خاندان کی صفات اور خصوصیات بھی ہوں گی۔ اس کے علاوہ اس کا خیال یہ بھی ہوتا ہے کہ اس میں تمام وہ صفات بھی پائی جائیں گی جو تمام حیوانات، تمام جاندار اشیاء اور تمام مادی اشیاء میں مشترک ہوتی ہیں۔ یہ تمام اس کے عمل شناخت میں خفی اور عاقل ہوتا ہے کیونکہ اگر مزید معائنہ سے ثابت ہو کہ وہ حیوان ان میں سے کسی کے ساتھ بھی مطابقت نہیں رکھتا تو مشاہدہ کرنے والا پریشان ہو جاتا ہے اور استعجاب کا ہیجان جس کی وجہ سے اس نے اس حیوان کا معائنہ شروع کیا تھا عمل شناخت اور صحیح اصطفا میں نشی پانے کی بجائے مزید فعلیت کی طرف راغب و مائل ہو جائے گا۔

جس طرح درخت کا کوئی پتہ یا اس کی کوئی کوئل ان شاخوں اور اس تنے کے تعاون کے بغیر اپنا کام سرانجام نہیں دے سکتی جو اس کو لئے کھڑے ہیں اور جن سے ارتقائی تفرق کی مدد سے یہ پیدا ہوئی تھی اسی طرح بہت زیادہ مخصوص وقوفی میلان

جی جو ایک فرد یا نوع کی شناخت سے تعلق رکھتا ہے اپنا کام اساسی تر میلانات کے اس کل کے تعاون کے بغیر سرانجام نہیں دے سکتا جس سے یہ متفرق ہوا ہے۔ پتے، یا کوئیل کی لمبی اور معمولی کارفرمائی ان شاخوں اور اس تنے کی کارفرمائی پر دال ہے جس پر یہ پتہ یا یہ کوئیل ٹھہری ہے۔ اسی طرح مخصوص و قونی میلان کی کارفرمائی ان میلانات کی کارفرمائی پر دال اور اس کو شامل ہے جن سے یہ پیدا ہوا ہے +

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی ساخت کو ایک درخت سے نہیں بلکہ شے کے شجرہ سب سے تشبیہ دینی چاہئے جس میں بعد کی نسلیں زندہ و عامل رہ کر بہت سی شریک الوجود متعاون نسلوں کی ایک قوم بناتی ہیں۔ متعاقب نسلوں میں محنت کی تخصیص اور زیادہ ہو جاتی ہے۔ سب سے زیادہ مختص نسل میں سے سب سے چھوٹی کا کام کم مختص اور بوڑھی نسلوں کے کام پر دلالت کرتا ہے، یہ اسی کام کی بدولت ممکن ہوتا ہے +

اب اگر ہم ایک بہت زیادہ ترقی یافتہ اور بہت زیادہ منتظم ذہن کی تمام و قونی ساخت پر اس طریق فکر کو منطبق کریں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک عالم ضعیف ہے، جاکہ عالم کبھی کا عکس ہے اور یہ عالم کبھی وہ عالم ہے جس میں یہ رہتا اور جس پر فکر کرتا ہے۔ ایک مکمل طور پر ترقی یافتہ و منتظم ذہن میں ہر فرد شے اور ہر نوع جنس اور صنف اشیا کے لئے ایک و قونی میلان ہو گا۔ اور یہ سب مل کر میلانات کا ایک غیر مرتب و غیر منتظم جھنڈا بنے گا بلکہ یہ سب میلانات باہم متعلق ہو کر ایک درخت کی سی صورت اختیار کر لیں گے۔ اس درخت کے حصوں کے تعلقات ان تمام اشیا اور اصناف اشیا کے حقیقی تعلقات کے مقابل ہوں گے جن کو وہ شخص پہچان سکتا تھا یا جن پر وہ فکر کر سکتا تھا + بعد کے کسی باب میں ہم ذہنی ساخت کے نشو و نما کے اعمال پر غور کریں گے لیکن پہلے ہم کو ان واقعات پر بحث کرنا ہے جو لفظ ”توجہ“ سے مدلول ہوتے ہیں +

کسی گزشتہ صفحے پر میں نے لکھا ہے کہ اور اک جو ہر ایک ترکیبی فعلیت ہے۔ اس باب میں ہم نے اس ترکیبی فعلیت کے اس ترکیب و تنوع کو معلوم کیا ہے جو احساسی نمونوں (کیفی، زمانی و مکانی) کے بیچ کا گویا جواب ہے اور جس کے ساتھ اشیا کی شناخت اور واقفیت بھی ہوتی ہے۔ مرکب غلبہ بہت سے اجزاء کی کل یا اکائی سمجھی گئی ہے۔ لیکن اس مرکب کل کے تعلیم یا فکر

کا عمل ایک واحد عمل ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ یہ متعاقب پہلوؤں میں طول پکڑ جائے۔ اس مجموعی عمل میں وہ مختلف احساسی ارتسامات، جو احساسی نمونے کو مرکب کرتے ہیں، اپنا کام سرانجام دیتے ہیں، اور اس طرح مجموعی وعدی نتیجہ کو امداد پہنچاتے ہیں۔ لیکن ترکیبی فعلیت میں صرف یہی نہیں ہوتا، کہ بہت سے منفرد احساسی عناصر مربوط ہو جائیں کسی شے پر تفکر ایک وعدی عمل، یعنی بہت سے ہجیات کا ایک نفسی جواب ہوتا ہے۔ اگر ہم اس تمام عمل کی تفصیل کو نگاہ میں رکھ سکتے، اور بیان کر سکتے، تو ہم کو عمل کا ایک سلسلہ بیان کرنا پڑتا جس کی کڑی ترکیبی وظیفہ کو شامل ہوئی۔ عمل وقوف کی وحدت اسی طرح کے بہت سے متقارب سلسلوں کا آخری نتیجہ ہوتی ہے۔ جو وسیع ترکب کہ ادراک کی ترکیبی فعلیت کی بنا ہوتی ہے، اور اس کو مرکب کرتی ہے اس کی نئی شہادت ڈاکٹر ہنری ہیلڈ کی ان تحقیقات سے ہیا ہوتی ہے جو اس سے داغی ضرروں سے پیدا ہونے والے ذہنی اختلالات کے متعلق کی ہیں۔

دیکھو اس کی کتاب (Studies in Neurology)

# بانہم

## توجہ اور دلچسپی

تمام تفکر، تمام تجربہ، ایک عمل ہے، نہ کہ حالت یا شے، یہی وجہ ہے کہ اس کو سکونی اصطلاحات مثلاً "احساسات" اور "امثال" "درکات" "و تصورات" کے ذریعہ سے بیان کرنا ناممکن نہیں۔ اس کے لئے دراصل افعال (Verbs) کا استعمال سوزوں ہے۔ پھر چونکہ یہ فعلیت ہمیشہ کسی شے سے تعلق رکھتی ہے، لہذا منتخبہ افعال تا بہ حد امکان متعدی ہونے چاہئیں نہ لازم، اور معروف ہونے چاہئیں نہ مجهول۔

لفظ "توجہ" نفسیات میں اکثر بصورت اسم استعمال کیا جاتا ہے اور اسی استعمال کے مطابق سوال کیا جاتا ہے کہ توجہ کیا ہے؟ پھر کہا جاتا ہے کہ توجہ یہ یا وہ کرتی ہے، "شعور" میں احساسات یا امثال کو شدید تر، واضح تر یا نمایاں تر بناتی ہے اور اس یا اس شے کا انتخاب کرتی ہے۔ یہ اصل میں اس طریق بیان کا تبرک ہے جو قوائی نفسیات کے لئے مخصوص تھا۔ لیکن یہ زبان غلط سمجھ پیدا کرتی ہے۔ یہیں اس واقعہ کے رشتے کو مضبوطی سے پکڑے رہنا چاہئے کہ ذہنی فعلیت کی ہر صورت میں فاعل صرف ایک ہی ہوتا ہے، "تم" یا میں یا وہ یا یہ۔ یہ فاعل صرف اسم علم یا اسم ضمیر یا عموم لفظ "وہ" کے ذریعے سے بیان کیا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ فاعل مفعول بھی ہے، کیونکہ یہ اپنے افعال کے نتائج اپنی کامیابی کی تشفیوں اور ناکامی کے رنجوں سے متاثر ہوتا ہے۔

## ذہنی فعلیت کا دور

ذہنی فعلیت ایک دوری عمل ہے، یا بہت سے ادوار فعلیت کا ایک سلسلہ۔ ہر دور کی ابتدا کسی وقوف سے ہوتی ہے، یعنی یہ کہ ذات کسی شے کی شناخت یا اس پر فکر کرتا ہے۔ اس وقوف کی وجہ سے اس میں ایک تغیر پیدا کرنے کا ہیجان ظاہر ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ تغیر وقوف کی تکمیل اور شناخت کی صحت ہی ہو۔ اس جدوجہد سے مزید وقوف پیدا ہوتا ہے جو یا تو اس ہیجان کی نشانی کرتا ہے (اور اس صورت میں عمل ختم ہو جاتا ہے) یا اس سے ہیجان کی تشفی نہیں ہوتی۔ اب وہ ذات اپنی جدوجہد کو جاری رکھتی ہے اور اپنی مساعی کی سمت اور نوعیت کو بدل دیتی ہے۔ شطرنج کھیلنے میں چال سوچنے کی فعلیت اس دوری نوعیت کی شاید بہترین مثال ہے۔ اس کی توضیح اس حالت میں بھی ہوتی ہے جب ہم کسی شے پھول یا کیرے کا معائنہ اس غرض سے کرتے ہیں کہ اس کے متعلق مزید معلومات حاصل کریں۔ ایسی مثالوں میں متعاقب ادوار بدانتہا ایک ایسے بڑے عمل کی مختلف کڑیاں ہیں جو ایک خاص وحدت یعنی غرض یا غایت کی وحدت رکھتا ہے۔ اگر ہم ذہنی عمل کے جدوجہد کے پہلو کے لئے طلب کا لفظ استعمال کریں تو ہم اس وحدت کو ”طلبی وحدت“ کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح ذہن کے جاننے اور جدوجہد کرنے کے دو پہلوؤں کے لئے ہمارے پاس علی الترتیب ”وقوف“ و ”طلب“ کی اصطلاحات آ جاتی ہیں۔

تجربہ کا انفعالی پہلو یعنی ”الم یا عدم تشفی محسوس کرنا“ اور مسرت یا تشفی سے لطف اندوز ہونا اصطلاحاً ”تاثر“ کہلاتا ہے۔ اس کے مقابلے میں اگر ہم کو اس میں کی ضرورت ہو تو ”حسیت“ یا ”تاثر“ استعمال کیا جاسکتا ہے۔ ”حسیت“ بعض اوقات ”ادراک“ کے ہم معنی سمجھی جاتی ہے۔ اس سے بھی غلط سمجھ پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اصل یہ ہے کہ اس قسم کے واقعات بیان کرنے کے لئے ہم کو فعل متعدی کی ضرورت نہیں۔ اسی وجہ سے الفاظ ”تاثری“ اور ”تاثر“ ہی بہتر ہیں۔ ہم اکثر عقلی یا وقوفی فعلیت کا یہی ذکر کرتے ہیں۔ پھر ارادہ کرنا، فیصلہ کرنا، انتخاب کرنا، کوشش کرنا وغیرہ بھی روزمرہ کی گفتگو ہے۔ اسی طرح شمس بھی اکثر سنائی دیتا ہے۔ لیکن ہر شخص کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہر ذہنی

فعلیت یہی تین یعنی وقوف، طلبی اور تاثری پہلو رکھتی ہے۔ جب ہم کسی ذہنی عمل کے لئے ان اسماء صفات میں سے کسی ایک کا استعمال کرتے ہیں تو ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ مذکور پہلو اس وقت سب سے زیادہ غالب ہے۔ فعلیت کے ہر دور میں یہ سہ گانہ پہلو ہوتے ہیں اگرچہ ہر دور تینوں پہلوؤں میں سے گزرنے کی طرف مائل ہوتا ہے جس میں وقوف، طلب اور تاثر باری باری غالب ہوتا ہے۔ اس کی مثال اس ماہر طبعیات میں ملتی ہے جو ایک نئے لیٹرے کی شناخت کرتا ہے اس کو کپڑا ہے اور اپنی کامیابی پر خوش ہوتا ہے +

کیا جدوجہد "حیثیت" سے شروع ہوتی ہے؟ یا "حیثیت" خدو

کا نتیجہ ہوتی ہے؟

بحث کے لئے شاید یہ بہت اچھا سوال ہے کہ کیا نفسی فعلیت کے ہر دور میں وقوف، طلب اور تاثر ہمیشہ اسی ترتیب سے ظاہر ہوتے ہیں؟ اکثر معنفین جن میں قائلین نفسیاتی لذت بھی شامل ہیں (اگر ان کا وجود اب بھی پایا جاتا ہے) دعویٰ کرتے ہیں کہ طلب طبعاً تاثر کے بعد پیدا اور اس سے سمین ہوتی ہے یعنی یہ کہ طلب کی تحریک حیثیت یا لذت والہ سے ہوتی ہے۔ یہ سوال بہت نظری اگرچہ دلچسپ ہے۔ لیکن اتنا ضرور ہے کہ کوئی شخص بھی مطالعہ باطن کے بعد اس کا جواب اثبات میں نہ دے گا۔ نظراً تو معلوم ایسا ہوتا ہے کہ دور کے تینوں پہلوؤں کے غلبے کی طبعی ترتیب سب ذیل ہے۔  
وقوف، طلب، متغیر وقوف اور تاثر +

تجربے کی جس قسم سے اس لذتی عقیدے کی تائید ہوتی ہے وہ وہ ہے جس میں ہم کسی جسمانی ضرر کے بعد بھاگنے یا دور ہٹنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں کہا جاتا ہے کہ جسمانی دور جدوجہد کا آغاز کرتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ تمام غلط سمجھت اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ "دور" کے لئے انگریزی لفظ Pain ہے اور یہ دو مختلف

معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک معنی تو اس کے ”درد کے احساس“ یعنی جسمانی درد کے ہیں اور دوسرے ایک ناگوار حسیت یا عدم تسکین کا احساس یعنی ذہنی درد کے۔ اس قسم کے مواقع پر ان دونوں معنوں میں تمیز نہیں کی جاتی (لیکن اردو میں اس کی ضرورت نہیں یہاں مقدم الکہ کیلئے درد کی اصطلاح ہے اور موخر الکہ کے لئے الم کی۔ مترجم) جرمنوں نے تجربہ کی ان دونوں صورتوں کے لئے الگ الگ نام تجویز کئے ہیں۔ چنانچہ یہ مقدم الکہ کو *Stichemfindung* و موخر الکہ کو *Schmerz* کہتے ہیں اور ”موخر الکہ کو *Unlust* اگرچہ یہ فرق صرف ماہرین نفسیات ہی کرتے ہیں۔“

جسمانی درد (یا اردو میں محض درد) - مترجم) احساسی تجربے کی ایک قسم ہے۔ اسے ایک ایسی ابتدائی غیر متفرق احساسی کیفیت سمجھنا چاہئے جس کی شدت بہت زیادہ ہے۔ یہ اس چیز کی علامت کا کام دیتا ہے جس سے بچنا اور احتراز کرنا چاہئے۔ یعنی یہ کہ یہ خوف کا مخصوص محرک ہے۔ اگر بجائے یا بچنے کی اس کوشش میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے یا یہ کسی طرح ناکام رہتی ہے اور اگر قوی ہنج برابر عمل کرتا رہتا ہے تو ذہنی درد (یا اردو میں الم مترجم) فوراً پیدا ہوتا ہے اور بچنے کی ناکام کوششوں کی قوت کی نسبت سے یہ بھی قوی ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کوئی شخص خوف اور اس کے قوی ہجانہ کو رد کر دیا یا دبا سکتا ہے اور اس احساسی تجربے کا ایک مفید شے کی علامت کے طور پر استقبال کرتا ہے تو اس تجربے کا تمام الم فنا ہو جاتا ہے اگرچہ احساسی تجربے کی کیفیت میں تغیر یہاں نہیں ہوتا۔ فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ کمال ہے ان جاننا زبان و لہجہ کا جو ہنستے کھیلنے امید ان جنگ کی طرف جاتے ہیں۔ بہت کم لوگ ہیں جو جسمانی تکالیف کو پیچھے ہٹنے کے ہجانہ یا بچ نکلنے کی خواہش کے بغیر برداشت کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں اگرچہ چھوٹی چھوٹی جسمانی تکالیف میں تقریباً ہر شخص ایسا کر سکتا ہے۔ آج تیسرے پہر ہی کو ڈاکٹر نے میرے ایک زخم میں تین ٹانگے لگائے ہیں۔ نیک اور صہربان ڈاکٹروں کی طرح اس نے مجھ سے کہا کہ درد مطلق نہ ہوگا۔ لیکن اگر ”درد“ سے وہ جسمانی درد مراد لے رہا تھا تو وہ غلطی پر تھا۔ کچھ دیر کے انتظار کے بعد میں نے ایک حد تک مسرت کے ساتھ سوئی کو کھال کے اندر جاتے محسوس کیا اگرچہ میرے احساسی تجربے میں سوئی چھبنے اور مہن کی سی کیفیت تھی اور اگر مجھے اس کی ملت اور اس کے اثر کا علم ہوتا،

تو میں یقیناً کرسی پر سے اٹھ کر جاگ جاتا۔ جن مواقع پر کہ مجھے تکلیف ہوتی یا درد محسوس ہوتا ہے وہ اس قسم کے ہوتے ہیں جہاں ہیجان کا تنازع غیر موثر ہوتا ہے اور جن میں خوف بہت زیادہ دخیل ہوتا ہے +

یہ عقیدہ کہ تاثر یا حسیّت لذت یا الم کے عین میں توجہ اور ذہنی و جسمانی فعلیتوں کی تمام صورتوں (سوا غرض اضطراری افعال کے) کو معین کرتی ہے ایک طویل تاریخ رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ نہ صرف نفسیاتی تفکرات بلکہ نظریہ و عمل کے اور میدانوں میں بھی اس نے بہت اثر کیا ہے۔ یہ عقیدہ نفسیاتی لذتیت کہلاتا ہے۔ اس کو سب سے پہلے بائیان فلسفہ افادیت نے اختیار کیا چنانچہ اب یہ افادی اخلاقیات کا لازمی جزو سمجھا جاتا ہے اگرچہ لذتیت اور افادیت دو الگ الگ اصول ہیں اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے پر دلالت نہیں کرتا۔ اکثر ان فلاسفہ اور ماہرین نفسیات نے بھی اسے قبول کیا ہے جو اخلاقیات میں افادی اصول کے قائل نہیں۔ یہ عقیدہ صرف انہیں لوگوں کے لئے قابل قبول اور بدیہی ہے اور یہی اس کے اختیار بھی کرتے ہیں جنہوں نے فلسفہ یا نفسیات کا مطالعہ نہیں کیا جیسے جی بیجھم نے اس کو انتہائی صورت میں بیان کیا ہے اور یہی افادیت جدیدہ کا مبدا ہے۔

اس نے اپنی تصنیف Principles of Morals and Legislation

کو ان الفاظ سے شروع کیا ہے۔ ”فطرت نے انسان پر دو عالم ایک لذت اور دوسرا الم مسلط کئے ہیں یہی ہماری ہدایت ان افعال کی طرف کرتے ہیں جو ہم کو کرنے چاہئیں اور یہی ان کاموں کو معین کرتے ہیں جو ہم کرنے والے ہیں۔ ان کے تحت کے ایک پائے سے تو سوا بے خطا کا معیار بندھا ہے اور دوسرے پائے سے عقل و معلولات کا سلسلہ۔ ہم

عالم سوئی کی غیر متوقع جھپٹ کا سایہ چھوڑ کر اس قسم کو پیدا کرتا ہے جس سے ایک احساس کی اصطلاح جائز ثابت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تیز جھپٹ کی سی کیفیت اچانک اور بغیر دیگر متعلقات کے ہمارے سلسلہ فکر میں شامل ہو جاتی ہے۔ اس کے معنی بھی بہت مبہم اور عام ہوتے ہیں یعنی کچھ جس سے اجتناب کرنا چاہئے بالفاظ دیگر یہ بے معنی تجربہ کے قریب قریب ہوتا ہے (مصنف)



اپنے ہر قول پر فعل اور ہر فکر میں ان کے محکوم ہیں۔ اس علاوہ محکومیت کو آثار  
پیشینگی کی ہر کوشش سے یہ محکومیت اور زیادہ مستقل ہو جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے  
کہ ایک شخص زبان سے اس محکومیت کا انکار کر دے لیکن حقیقت میں وہ  
ہر وقت محکوم ہی رہتا ہے۔ اصول اخلاقیات اس محکومیت کو تسلیم کرتا ہے  
اور اس کو اس نظام کی بنا فرض کرتا ہے جس کی غایت یہ ہے کہ عقل اور قانون  
کے ماتحت اسودگی و خوشحالی کی بنیاد لگائے۔ جو نظامات کہ اس میں شبہ کرتے ہیں  
ان کا موضوع بحث محض آوازیں ہیں نہ کہ معانی و ہم و گمان ہے نہ کہ عقل اندھیرا  
ہے نہ کہ روشنی۔ اس فصیح و بلیغ ادعا کے ساتھ نبیہم نے افادی اخلاقیات اور  
وضع قوانین کی بنیاد لی اور اس پر بلا تکلف ایک بڑی زبردست عمارت کھڑی  
کر دی۔ اس نے اس بنیاد کو بدیہی صداقت سمجھا کہ جس کے عام طور پر قبول کئے  
جانے کے لئے اس کا صرف بیان کر دینا ہی کافی ہے۔ اس کے شاگردوں میں چند  
ہی ایسے ہیں جنہوں نے اس کو غیر متناقض طور پر اختیار کیا۔ چنانچہ الیگزینڈر  
بین وہ شخص فرض کیا جاسکتا ہے جس نے اس کو مکمل ترین صورت میں بیان  
کیا ہے۔ لیکن اس نے بھی اس کو (خود نبیہم اور دونوں مل کی طرح) تلازمہ قیود  
کے اصول کے ساتھ طایا اور ان دونوں اصول کو تمام نفسیاتی مسائل کی  
کنجی اور تمام فکر و فعل کا اساسی اصول قرار دیا۔ تاہم اس عقیدے کے بیان  
کرنے میں بین نے نہایت حیرت انگیز اور دلچسپ طریقے سے ٹھوکر کھائی ہے  
اور اس لحاظ سے زمانہ حال کے بہت سے فلاسفہ اور ماہرین نفسیات اس کے  
ساتھ ہیں +

اس کے برخلاف تحریری عقیدہ جس کی یہاں وکالت کی جا رہی ہے  
دعویٰ کرتا ہے کہ طلب (یعنی فعل) توجہ جہد و جدوجہد خواہش آزادہ اور ہر قسم کی  
فعلیت (بلا واسطہ طور پر وقوف سے معین ہوتی ہے) اور یہ کہ لذت و الم  
طلب کا نتیجہ اور جہد و جدوجہد سے معین ہوتے ہیں۔ چنانچہ لذت اس وقت  
پیدا ہوتی ہے جب جہد و جدوجہد لمبی غایت کے حصول یا اس کی طرف ترقی پر ختم  
ہوتی ہے اور الم اس وقت رونما ہوتا ہے جب جہد و جدوجہد میں رکاوٹیں پیدا

ہوتی ہیں یا یہ حصول غایت یا اس غایت کی طرف ترقی میں نامکام رہتی ہے۔ یہ عقیدہ ہم نے ارسطو سے ورثہ میں پایا ہے۔ زمانہ حال میں اس کو بہت کم شارمین ایسے ملے جو تناقض سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکتے تھے۔ ان شارمین میں ایڈلر و ڈرفونٹ حاد ثمان سب سے زیادہ مشہور اور انتہا پسند ہے۔ مشوینائو نے تقریباً غیر تناقض صورت میں اس کو اختیار کیا لیکن آخر میں چل کر اس کو لذتی نظریے کے ساتھ ملا دیا۔

سکائس سکول کے اکثر ماہرین نفسیات نے لذتی عقیدے سے انکار کیا اور کم و بیش صراحتہً تحریری نظریے کی تعلیم دی۔ انہوں نے انسانی فعلیت کے محرکات اولیہ کی تلاش اس چیز میں کی جس کو انہوں نے "انطافات مدخلہ" کہا۔ سکائس نفسیات کی پختہ ترین صورت ڈیوگلڈ سٹیورٹ کی ضخیم مصنفات میں نظر آتی ہے۔ اس نے اس قسم کے انطافات کی پانچ مختلف قسمیں بیان کی ہیں اور ان کو دو طبعی جماعات کے تحت رکھا ہے۔ ایک جماعت تو عجلی انطافات کی ہے جس میں اشتہات آتہ خواہشات اور تاثرات شامل ہیں۔ دوسری جماعت عقلی آئین عمل کی ہے جو محب ذات اور قوہ اختلا پر مشتمل ہے۔ اسی اساسی مسئلہ کے متعلق نفسیاتی نظریے کی بد نظمی اور بے ترتیبی کا اندازہ و وینٹ اور ولیم جیمس کی مصنفات کے مطالعے سے ہو سکتا ہے۔ زمانہ حال میں پروفیسر فرائڈل اور نفسی تحلیل کے دیگر متعلمین کی تصنیفات کا مطالعہ بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے۔ معاصرین مصنفین میں سے پروفیسر جی ایف سڈائٹ طلب پر حیت کے انحصار کا سب سے

سے Edward Von Hartmann - دیکھو اس کی کتاب "The Philosophy of the Unconscious" - منتہیوں کے لئے اس کی کتاب "Die Modern Psychologie" بہتر ہوگی اس میں اس نے اس مسئلہ پر تمام نئے خیالات کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے (مصنف)

سکے "Implanted Propensities"

Dugald Stewart

زیادہ قابل اور بری عن التناقض وکیل ہے لیکن بعد میں چل کر اس کا قدم سبھی ذرا اڑگماتا ہے +

یہاں متعلم طبعاً سوال کرے گا: ”اگر تعریفی نظریے کے مطابق تم لذت اور کامیابی کی تشفی اور الم اور جدوجہد کی ناکامی یا اس کے رکاوٹ سے پیدا ہونے والی عدم تشفی کو ہم معنی سمجھتے ہو تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ لذت و الم کامیابی اور ناکامی کے درجوں کے وہ اثرات یا مظاہر ہیں جو شعور میں پیدا ہوتے ہیں اور یہ کہ اس راستے پر ان کا کوئی اثر نہیں ہوتا جو ذہنی عمل اختیار کرتا ہے؟ جو اباً ہم کہتے ہیں کہ ہرگز نہیں۔ لذت و الم ذہنی عمل کے آئندہ راستے پر بہت گہرا اثر ڈالتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کا اثر دو گنا ہوتا ہے۔ اول۔ جو مسرت کہ ذہنی فعلیت کے دوران میں پیدا ہوتی ہے، وہ اس فعلیت کی تائید کرتی ہے اور جدوجہد کی اُس سمت اور قسم کو باقی رکھتی ہے جو مسرت زا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ اس ہیجان یا طلبی رجحان کی تقویت کرتی اور اس کو طول دیتی ہے جو ہم میں اس وقت عمل کر رہا ہے۔ دوم۔ جس موقعہ و محل میں کہ ہماری جدوجہد کامیاب رہی تھی اُس کے اعادہ کے وقت اسی طرح کوشش کرنے کا میلان ہم میں قوی تر ہوتا ہے یعنی یہ کہ کامیابی کے گزشتہ تجربے سے یہ میلان مستقل ہو جاتا ہے اور یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ یہ استقلال اس مسرت کا نتیجہ ہے جو گزشتہ موقعہ پر تجربہ میں آئی تھی۔ اس کے برعکس جدوجہد کے دوران میں پیدا ہونے والا الم اس جدوجہد کی سمت بدلنے کی طرف مائل ہوتا ہے اور اس موقعہ و محل کے اعادے پر جس میں کہ ہماری جدوجہد ناکام اور (اس لئے) الم انگیز رہی تھی اُسی سمت میں کوشش کرنے کا میلان کمزور یا ختم ہو جاتا ہے یا کوئی اور راستہ و سمت اختیار کر لیتا ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہیجان کی یہ کمزوری و انحراف اس الم کا نتیجہ ہے جو گزشتہ موقعہ پر تجربہ میں آیا تھا +

علمہ دیکھو اس کی کتاب Analytic Psychology

بعض مصنفین جو ادراک و حسیاتوں سے میکانیکیت کے حامی (یا تقریباً حامی) ہیں، سمیت (بقیہ حاشیہ منقولہ)

لیکن یہاں اعتراض ہو سکتا ہے کہ کیا حسیت کے وظيفے کا یہ بیان تمام واقعات پر قابل اطلاق ہے؟ کیا یہ واقعہ نہیں کہ بعض اوقات ہمارے افعال صرف جلب مسرت اور دفع الم کی خاطر ہوتے ہیں جیسا کہ لذت تمام افعال کے متعلق دعویٰ کرتی ہے؟ ہمیں اعتراف ہے کہ یہ بہت مشکل سوال ہے۔ کیا تجربی نظریہ بغیر یہ تسلیم کے اس قسم کے واقعات کی توجیہ کر سکتا ہے کہ لذتی اصول بھی اتنا ہی اساسی ہے جتنا کہ یہ خود ہے؟ تجربی نظریے کے لئے سب سے مشکل صنف کردار اس شخص کا کردار ہے جو عادی عشرت پسند ہے؟ ہم یہاں اس مسئلہ کی نسبت سادہ اور ابتدائی صورت پر غور کریں گے۔ اس کی بہترین مثال ہم کو ایک بسیار خور شخص میں ملتی ہے۔ یہ شخص وہ ہوتا ہے جو اپنی جسمانی اور ذہنی فعلیت کے بڑے حصے کو باقی رکھنے کے لئے کھانے کی لذت کی خواہش کا محکوم ہوا کرتا ہے۔ مجھے وہ باتیں خوب یاد ہیں جو میرے اور گلاسگو کے ایک باعزت باشندے کے درمیان جہاز پر ہوئیں۔ آسمان بالکل صاف تھا اور پہاڑیوں اور سمندر پر ایک عجیب کیفیت طاری تھی۔ تھوڑی ہی دیر میں میرا ہمسفر ہاتھ پر گرنا ہوا اور اپنے ہونٹ چاٹتا ہوا میری طرف آیا اور کہنے لگا: ”مجھ کو اس قسم کے جہازی سفر بہت پسند ہیں۔ ان میں مجھے بھوک خوب لگتی ہے اور ان جہازوں پر کھانا بھی خوب ملتا ہے۔ اس کی باتوں سے مجھے ایسا معلوم ہوا کہ اس نے یہ سفر صرف اس لذت کی خاطر اختیار کیا ہے جو اس کو جہاز پر کھانا کھانے سے حاصل ہونے والی ہے۔ یہ مثال اعلیٰ قسم کے عیاشوں اور عشرت پسندوں کے کردار کا ایک نمونہ ہے۔ یہاں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ لذت اولیٰ اور اساسی محرک ہے اور یہی فعل کی غایت ہے۔ لیکن بسیار

(بغیہ ماشہ صفحہ گزشتہ) کے اس دوسرے اثر کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا یہ کہنا کہ مسرت ان تلازمات کو مستقل کرتی ہے جو مسرت انگیز فعلیت میں قائم ہوتے ہیں برخلاف اس کے ان تلازمات کو محو کرتی یا کم کرتی ہے جو الم انگیز فعلیتوں کے دوران میں قائم ہوتے ہیں واقعات کا ایک نامزد طریق اظہار ہے (مصنف)

کے الفاظ اور افعال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی لذت ہیجان پر موقوف تھی۔ اس کو بخوبی معلوم تھا کہ اگر وہ بغیر بھوک کے کھانے کے قریب جائے گا، تو اس کو کوئی لذت حاصل نہ ہوگی۔ یعنی یہ کہ جس لذت کا وہ جو یا تھا وہ اصل میں تلاش خوراک کے ہیجان کی تشفی کی لذت تھی جو اس اشتہا کی وجہ سے باقی رہی جسے ہم بھوک کہتے ہیں۔

لہذا اس مثال سے بھی طلب کی اولیت اور حسیت کا طلب پر انحصار ہی ثابت ہوتا ہے نہ کہ برعکس۔ لیکن اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس شخص نے بھوک کی خواہش کی اور کھانے کے ہیجان کی تحریک کی کوشش کی صرف اس لئے کہ وہ اس لذت کو حاصل کر سکے جو کھانے کے ساتھ اور اس کے بعد ہوتی ہے۔ بعینہ اسی طرح ایک شہوت پرست شخص اپنی شہوانی خواہشات کی تجدید کا خواہشمند ہوتا ہے صرف اس سبب سے کہ اس کو معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اس لذت کے حصول کی لازمی شرط ہے جو اسے خاص طور پر مرغوب ہے۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ خواہش لذت بسیار خوب جسے اشخاص کے افعال کی محرک ہے۔ تحریقی نظریہ اس اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ یہ مثالیں صرف تفلسف کا نتیجہ ہوتی ہیں ورنہ اصلیت یہ ہے کہ بسیار خور کی اصلی خواہش یہ تھی کہ وہ کھانا کھائے اور یہ کہ قوت تجرید کی وجہ سے وہ کھانے سے پیدا ہونے والی لذت اور خود کھانے کے فعل میں تمیز کرنا سیکھ گیا تھا۔ اس کے بعد وہ کھانا کھانے کے تجربہ کے اس پہلو پر زور دینے لگا۔ ایسی مثالوں پر نفسیاتی بحث میں ہم کھانا کھانے اور اس سے پیدا ہونے والی لذت کے درمیان کی خلیج کو اور زیادہ چوڑا کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ درحقیقت لذت الکیرز

۱۱۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ لذت و الم مجردات ہیں۔ خواہش دراصل اس مجموعی تجربہ کی ہوتی ہے جس میں لذت کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ اسی طرح نفرت صرف اس مجموعی تجربے سے ہوتی ہے جس میں الم کا عنصر غالب ہے۔ (مصنف)

کھانا اس خواہش کی غایت ہے اور یہی اس کی قوت محرکہ یا محرک ہے۔ کھانے کی لذت یا لذت انگیز کھانے کا تجربہ چونکہ اکثر ہو چکا ہے لہذا کھانے کی خواہش مضبوط ہو گئی ہے اور ان حالات کو پیدا کرنے کا میدان مستقل ہو گیا ہے جن میں کھانے سے کثیر ترین لذت حاصل ہوتی ہے +

بسیار خور کی حالت ان تمام مثالوں کا نمونہ ہے جن میں کہا جاتا ہے کہ ہم صرف حصول لذت کے لئے کام کرتے ہیں یا جن میں خواہش لذت ہمارا محرک کرتی ہے۔ یہ سب کی سب مثالیں بلا استثناء اس عام قانون کے تحت آجاتی ہیں کہ جو لذت یا تشفی کسی خاص طرز فعلیت کے ساتھ یا اس کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ اس فعلیت کے اعادہ کے میدان کی تقویت یا اس کو مستقل کرتی ہے۔ حیات ذہنی کی ادراکی سطح پر واقعات بالکل سادہ اور صاف ہیں۔ لذتیت صرف ان افعال میں دھوکا کھاتی ہے جن کی رہنمائی تخیل کرتا ہے۔ ہم کوئی ایسی فعلیت اپنے تخیل میں لاتے ہیں جو لذت انگیز تھی اور اس کے ساتھ ان عوارض حالات کو بھی شریک کر لیتے ہیں جن کا وہ فعلیت نتیجہ تھی اور اس غایت کو بھی جو اس فعلیت سے حاصل ہوتی ہے۔ اب اس تخیل سے بعینہ وہی ہیجان پیدا ہوتا ہے جو اس موقع و محل کے گزشتہ ادراک سے پیدا ہوا تھا۔ یہ ہیجان اسی خیالی سلسلہ افعال کے ذریعہ اسی غایت کی طرف کام کرتا ہے اور اس میں اس کو کامیابی کی تشفی کا ایک ناقص درجے میں تجربہ ہوتا ہے۔ کسی غایت کے تخیلی استحضار کی سطح پر کسی ہیجان کا عمل ”خواہش“ کہلاتا ہے۔ اب چونکہ تخیل کی سطح پر کام کرنے والا ہیجان زیادہ تر ان ہی راستوں کو اختیار کرتا ہے جن کو اختیار کرنے سے اس نے پہلے کسی وقت تشفی حاصل کی تھی لہذا یہ کہنا غلط معلوم نہیں ہوتا کہ ہم کو دراصل لذت کی خواہش ہوتی ہے۔ ایک بسیار خور (یا عیاش) اپنی اشتہا کو بڑھانے کی تدابیر اختیار کرتا ہے۔ یہاں ہمارا یہ کہنا بجا نہ ہوگا کہ وہ ان تدابیر کو صرف کھانے کی لذت کی خواہش کی وجہ سے اختیار کرتا ہے۔ برعکس اس کے

اصلی وجہ یہ ہے کہ وہ اس سلسلہ افعال سے بچنا چاہتا ہے جن سے اس کی  
نشئی نہیں ہوتی۔ اس کا سبب خواہ یہ ہو کہ کوئی قوی ہيجان ان افعال کی  
تائید نہیں کرتا یا یہ کہ علم قوت یا مہارت کی قلت کے باعث دوسری  
غایتوں کی طرف کام کرنے والے ہيجانات کامیاب نہیں رہتے +

مندرجہ بالا تقریر کا اصل یہ ہے کہ یہ عام خیال غلط ہے کہ تاثر ”توجہ“ کی پیدائش  
کا باعث ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ”توجہ“ محض طلب یا جلد دھند ہے جس پر  
ہم وقوفی عملی پر اس کے اثرات کے نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں۔ جس قدر زیادہ  
کوشش ہم دیکھتے، سننے، سمجھنے یا کسی اور طرح بہتر اور مکمل وقوف کو حاصل کرنے کی کرتے  
ہیں اسی قدر زیادہ متوجہ ہم کو کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس جس قدر کم متوجہ ہم ہوتے ہیں  
اسی قدر کم کوشش ہم زیر غور شے کی واقفیت حاصل کرنے کی کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم اپنی  
توجہ کو جس قدر وسیع پھیلا چھوڑ دیتے ہیں اس سے زیادہ ہم حالت انفعالیّت میں دو ب  
جاتے ہیں +

ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں کہ جدوجہد اور کوشش کی اصلی اور بنیادی شرط  
یہ ہے کہ کسی شے پر فکر کسی طلبی میلان کی تحریک کہے اور کسی جبلت کے ہيجان کی صورت  
میں تحریقی توانائی کو پیدا کرے۔ لہذا اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ ”توجہ“ یا توجہ کرنے کی بھی  
یہی بنیادی شرط ہے۔ توجہ کی اعلیٰ صورت صرف ارادہ کی کوشش سے حاصل ہوتی ہے۔  
لہذا اس پر کسی اگلے باب میں ارادہ کے زیر عنوان بحث کرنا مناسب ہوگا۔ سر دست  
ہم کو توجہ کی صرف اس قسم سے تعلق ہے جو بالعموم غیر ارادی یا خود رو کہلاتی ہے۔ نفس  
اس سلسلہ میں بہت سے نکات قابل بحث ہیں +

ہم بار بار دیکھ چکے ہیں کہ احساسیت حیات ذہنی کو ”احساسات“ اور مثالاً ”کا محض  
سیلان کہنے پر قناعت کرتی ہے۔ یہاں اس ضمن میں اس کا فتویٰ یہ ہے کہ مطالعہ باطن  
کے لئے ”توجہ“ ”احساسات“ کی صفائی اور وضاحت دوسرا نام ہے۔ لیکن یہ ”صفائی اور  
وضاحت“ فی نفسہ نا صاف اور غیر واضح ہیں۔ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جس تجربہ کو  
یہ ”احساسات“ کی ”صفائی اور وضاحت کہتی ہے وہ دراصل ایک شے کے وقوف کی صفائی  
وضاحت کا تجربہ ہے۔ چنانچہ اگر شہاب ثاقب یا ایک برق زقار حیوان کی تصویر میرے

شکل کے محیط پر پڑے، تو احساسیت میرے اس تجربہ کو اس طرح بیان کرے گی، کہ میرے  
بصری احساسات میں صفائی نہ تھی، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس شے اس کے مقام،  
اس کی شکل و ماہیت کے متعلق میرا علم واضح اور صاف نہیں +

## احاسی ارتسام کی شدت اور اچانک پن فی نفسہا معینا توجہ نہیں

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ احاسی ارتسام کی شدت توجہ کو معین کرتی ہے یا یہ کہ  
جس قدر زیادہ شدید احساس ہوتا ہے اسی قدر زیادہ قوت کے ساتھ وہ ہماری توجہ کو  
اپنی طرف کھینچتا ہے۔ روشنی کی اچانک چمک، مثلاً بجلی کی چمک، ایک اچانک آواز، مثلاً دروازے  
کے زور سے کھلنے لگنے اور جسم کے کسی حصے کا اچانک قوی احاسی ارتسام، یہ سب ہماری توجہ  
کو اس کام سے ہٹا لیتے ہیں، جس میں ہم اس وقت مصروف ہیں۔ اس کے بعد ہم سوچنے  
لگتے ہیں کہ اس ارتسام کا سرچشمہ کیا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ اپنی حفاظت کی تدابیر پر  
غور کرنے لگیں۔ بالفاظ دیگر یہ احاسی ارتسامات ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچتے ہیں، نہ صرف اس  
وجہ سے کہ ان سے بہت زیادہ شدت کے احساسات حاصل ہوتے ہیں، بلکہ اس سبب سے  
بھی کہ ان سے استعجاب، یا خوف، یا دونوں کے ہیجانات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ان جبلتوں کے  
مخصوص محرکات ہیں۔ یہ بات کہ اس قسم کے احاسی ارتسام کی محض شدت توجہ کو معین  
کرنے کی قابلیت نہیں رکھتی، اس واقعہ سے ثابت ہوتی ہے کہ ایک مسلسل تیز روشنی، مثلاً  
دھوپ کی چمک، اور ایک مسلسل کرخت آواز، مثلاً اس ریل کی گھڑ گھڑاہٹ، جس میں  
بین بیٹھا ہوں، یہ اثرات پیدا نہیں کرتے جب تک کہ مجھے ان کے سرچشمے سے واقفیت ہوتی ہو۔  
اسی طرح احاسی ارتسام کا صرف اچانک پن بھی توجہ کو اپنی طرف کھینچنے کے لئے  
کافی نہیں ہوتا۔ گزشتہ فقرہ ختم کرنے کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ جب میں نکھر رہا تھا تو  
ایک ریل اپنی مخصوص گھڑ گھڑاہٹ کے ساتھ میری گھڑکی کے سامنے سے گزر رہی تھی۔  
لیکن باوجود اس کے میری توجہ لکھنے کے کام سے نہ ہٹی۔ اس کے برخلاف ممکن ہے کہ ایک  
کرخت آواز، یا ایک تیز روشنی، نہایت قوت کے ساتھ میری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لے۔  
حالانکہ یہ عدم سے بتدریج وجود میں آئی ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مجھ کو اس کی



ماہیت اور اصلیت کا علم نہ ہونا چاہئے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب تک کہ میں اس کی ماہیت سے واقف نہ ہو جاؤں اس وقت تک یہ میری توجہ کو کتاب یا لکھنے سے منحرف کرتی ہے۔ بجائے اس کے کہ میں اپنے آپ کو اس شدید ارتسام کے مطابق بنا لوں میری بے چینی بڑھتی جاتی ہے اور اپنے کام کی طرف توجہ کرنا میرے لئے اور زیادہ مشکل ہو جاتا ہے۔ آخر میں میں تھک کر کہتا ہوں، ”پل کر دیکھنا تو چاہئے کہ یہ ہے کیا؟“ اب جو یہ جان کہ میری تحریک کرتا ہے، وہ یا تو خوف کا ہوتا ہے یا استعجاب کا یا دونوں کا + ایک ہلکی آواز یا روشنی یہ اچانک اور قلیل المدت ہو یا تدریجی اور طویل المدت بھی یہی اثرات پیدا کر سکتی ہے۔ ہم شدید اور اچانک ارتسام کا جواب تو خوف سے دینے کی طرف مائل ہوتے ہیں اور ہلکے اور تدریجی ارتسام کا استعجاب سے +

## دبچسی کیا ہے ؟

فرض کرو کہ تم سوڑ میں بیٹھے ہو اور موڑ خود چلا رہے ہو۔ اس کے چلنے سے جو مسلسل شور پیدا ہوتا ہے اس سے تمہاری توجہ میں کوئی انعطاف، انقطاع یا انحراف نہیں ہوتا۔ لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد اس مرکب پیچ میں ایک نیا عنصر شریک ہوتا ہے جس کی شدت شاید بہت کم ہے۔ اس کی طرف تمہاری توجہ فوراً منقطع ہو جاتی ہے۔ تم اس نئی آواز کو معلوم کر لیتے ہو اور تم کو تعجب ہوتا ہے کہ یہ کہاں سے آ سکتی ہے۔ تمہارے ساتھ تمہارا دوست بھی بیٹھا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ بھی موڑ کی آواز سے اتنا ہی واقف ہو جتنا کہ تم ہو۔ لیکن باوجود اس کے تم اس کی توجہ اس نئی آواز کی طرف منقطع کرنا چاہتے ہو وہ اس نئی آواز کو محسوس نہیں کرتا۔ تم دونوں کا فرق اس سے ظاہر ہے کہ تمہاری توجہ تو اس آواز کی طرف منقطع ہو جاتی ہے، لیکن تمہارا دوست اس آواز کو باوجود کوشش کے معلوم نہیں کر سکتا۔ اس فرق کی بنیاد یہ ہے کہ تم کو ان آوازوں کے ساتھ دبچسی ہے جو سوڑوں سے پیدا ہوتی ہے اور اس کو ان کے ساتھ دبچسی نہیں۔ اس قسم کی مثالیں متعدد اور بہت عام ہیں۔ بالعموم کہا جاتا ہے کہ ”دبچسی“ ”توجہ“ کو متعین کرتی ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ دبچسی کیا ہے؟ کیا یہ کوئی فاعل، کوئی ہستی یا کوئی قوت ہے جس کو ہم

اب تک نظر انداز کرتے رہے ہیں! ”دبچسی“ ایک مبہم لفظ ہے، لیکن جن واقعات پر یہ دلالت کرتی ہے وہ بہت اہم ہیں۔  
 کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کو فلاں شے یا مسئلے کے ساتھ دبچسی ہے اگرچہ ہو سکتا ہے وہ ان کے علاوہ دیگر شایا پر فکر کر رہا ہو۔ لیکن ہم کو معلوم ہے کہ اگر وہ واقعی اس شے یا مسئلے کے ساتھ شغف رکھتا ہے تو اس کی توجہ نہایت آسانی سے اس کی طرف منعطف ہو سکے گی اور منعطف ہو جانے کے بعد بالعموم بہت دیر پا اور گہری ہوگی یا جیسا کہ ہم عام طور پر کہا کرتے ہیں اس کی توجہ اس طرف ”جسم“ جائے گی۔ یہی فی الواقع مفہوم ہوتا ہے ہمارے اس قول کا کہ اس کو اس کے ساتھ دبچسی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے ساتھ دبچسی کا ہونا موضوع کی ایک دیر پا حالت کو کیفیت ہے۔ سوال یہ ہے کہ ذہن کی اس حالت کی ماہیت اور نوعیت کیا ہے جس کو ہم کسی چیز کے ساتھ دبچسی کا ہونا یا ”دبچسی“ رکھنا کہتے ہیں؟ اس سوال کے جواب کی طرف حیوانی کردار ہماری ہدایت کرتا ہے۔

## دبچسی طلبی ہوتی ہے

ظاہر ہے کہ ایک حیوان کو ہر اس چیز کے ساتھ دبچسی ہوتی ہے جو اس کے کسی جلی میلان کی تحریک کر سکتی ہے۔ لیکن ان تمام اشیاء کے ساتھ اس کی دبچسی ہمیشہ یکساں نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں یہ ہے کہ جسمانی حالت کے تغیرات کے ساتھ ساتھ اشتہا میں مد و جزر ہوتا ہے۔ جب ایک حیوان کا پیٹ بھرا ہوتا ہے تو اس کو اپنی طبعی خوراک یا اپنے طبعی شکار کے ساتھ بالکل یا بہت زیادہ دبچسی نہیں ہوتی۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ چوہے سیر شدہ بلی کی دم سے کھیلیں اور بلی ”میاؤں“ تک نہ کرے۔ لیکن بھوک کی حالت میں ہر حیوان اپنی طبعی خوراکوں کے ساتھ بہت زیادہ گہری دبچسی رکھتا ہے۔ اشتہاآت کے اختلافات کی گنجائش رکھ کر اور اس لازمی شرط کے ساتھ اب ہم یہ عام قانون بیان کر سکتے ہیں کہ حیوانات کو اشتہا کے ساتھ صرف اس وجہ سے ”دبچسی“ ہوتی ہے کہ یہ اشیاء ان کے جلی میلانات کی تحریک کرتی ہیں اور یہ دبچسی ان پیمائشوں کی قوت کی نسبت سے ہوتی ہے لیکن انسان کی حالت ذرا پیچیدہ ہے۔ اسی طرح ان حیوانات کی حالت

بھی پیچیدہ ہے جو پاؤں کتے کی طرح اپنی طبعی حالت سے بہت دور جا پڑے ہیں۔ اب ہم پھر اس موڑ کی طرف عود کرتے ہیں جو اثنائے راہ میں ایک نئی آواز دینے لگتی ہے۔ تم جو اس کے مالک اور چلانے والے ہو اس آواز کو بہت جلد معلوم کر لیتے ہو یعنی یہ تمہاری توجہ کو بہت جلد اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔ فرض کرو کہ تمہارے ساتھ موٹر میں دو اور اشخاص بیٹھے ہیں کہ ان میں ایک تو (الف) اسی قسم کی موٹر چلانے کا مادی ہے اور دوسرا (ب) موٹروں کے چلانے یا روکنے کا کوئی تجربہ نہیں رکھتا اگرچہ اس نے موٹر کی اتنی ہی سواری کی ہے جتنی کہ الف نے یا تم نے۔ الف تو تمہارے توجہ دلانے پر اس آواز کو سن لیتا ہے جو تمہارے لئے باعث التنبؤ بیش ہے اور تمہاری طرح وہ بھی اس کے ساتھ اپنی دلچسپی کا اظہار کرتا رہتا ہے۔ اس کے برخلاف ب کو یہ آواز بہت مشکل سے سنائی دیتی ہے اور اگر تم اس آواز کو اس کو سنوانے میں کامیاب بھی ہو جاؤ تب بھی وہ تھوڑی دیر کے بعد اس کی طرف توجہ کرنا چھوڑ دیتا ہے۔ اس کی طرف اس کی توجہ خود رونہ مٹتی بلکہ یہ ایک ارادی کوشش کا نتیجہ تھی۔ اب سوال یہ ہے کہ تم میں الف میں اور ب میں کیا فرق ہے جس سے ”توجہ“ کے یہ تمام اختلافات پیدا ہو رہے ہیں؟ فرق یہ ہے کہ تم نے اور الف نے گزشتہ تجربہ سے اس مرکب آواز کے تمام مفردات و عناصر کو تمیز کرنا سیکھ لیا ہے جو موٹر سے پیدا ہوتی ہے اس کے علاوہ تم دونوں اسی تجربہ کی بنیاد پر ان عناصر میں سے ہر ایک کے معنوں سے واقف ہو چکے ہو۔ دوسرے الفاظ میں تم دونوں نے اپنے ذہنوں کی ساخت میں ان وقوفی میلانات کو متفرق کر لیا ہے جو ان عناصر میں سے ہر ایک کے مقابل ہیں۔ ب نے اس سے قبل اس تمیز کی کوشش نہیں کی۔ اس نے اب تک موٹر کی آواز کو ایک غیر محلل مرکب ارتسام سمجھنے ہی پر قناعت کی ہے۔ اس کے علاوہ وہ موٹر کا ذمہ دار نہیں ہے۔ لہذا وہ اس کے اعمال و کیفیات سے بے غرض ہے۔ تم اور الف دونوں مساوی طور پر اس ذہنی ساخت سے مسلح ہو جو آوازوں کی تمیز اور ان کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔ اس کے علاوہ تم دونوں کو موٹروں کے ساتھ دلچسپی ہے۔ لیکن اس خاص موٹر کے ساتھ تمہاری دلچسپی اس کی دلچسپی کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے کیونکہ یہ تمہاری موٹر ہے اور تم اس کے ذمہ دار ہو +

اس مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ ”دبچسی“ جو ہر اعلیٰ ہوتی ہے جیسے کہ یہ حیوانات میں ہوا کرتی ہے۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ کسی شے ”یا مسئلہ“ کے ساتھ ”دبچسی“ اس شے ”یا مسئلہ“ کے متعلق مناسب علم ”یا“ ”تصور“ کی نظریے کی اصطلاح میں ”تصور“ کے نظام یا مجموعہ پر موقوف یا مشتمل ہوتی ہے۔ میرے نزدیک یہ عقیدہ بالکل غلط ہے۔ حیوانات کی طرح ہم بھی صرف ان اشیاء کے ساتھ دبچسی رکھتے ہیں جو کسی ایک (یا متعدد) جلیبی ہجوان کا باعث ہوتی ہیں ہم میں اور حیوانات میں فرق یہ ہے کہ ان کی ”دبچسیاں“ تو وہ ہوتی ہیں جو فطرت ان کی جبلتوں کی صورت میں مہیا کرتی ہے لیکن ہم اپنے آپ کو بہت سی متنوع اشیاء کے ساتھ متعلق کر کے نئی دبچسیاں پیدا کر سکتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک کتابھی سادہ عواطف کی بناء پر اپنی دبچسیوں کے دائرے کو وسیع کر سکتا اور کرتا ہے۔ انسان چونکہ اس سمت میں بہت زیادہ ترقی کرتا ہے اور زیادہ اشیاء کے ساتھ اپنے آپ کو متعلق کر سکتا ہے لہذا اس کی کتابھی دبچسیوں کا دائرہ بھی اور زیادہ وسیع ہوتا ہے۔

اس مسئلہ پر تفصیلی بحث تو باب ہفتم میں ہوگی۔ یہاں میں صرف اس خیال پر زور دینا چاہتا ہوں کہ چونکہ دبچسی جو ہر اعلیٰ ہوتی ہے لہذا یہ فی الحقیقت ہمارے طلبی رجحانات یا ہجانات کے پائیدار ماحول کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ یہ ہماری جبلتوں اور عواطف سے معین ہوتی ہے۔ کسی شے کا علم فی نفس ”دبچسی“ کی شرط نہیں اگرچہ یہ علم توجہ کو باقی اور قائم رکھنے میں مدد کرتا ہے اور اس کے بغیر کسی شے کی طرف ہماری توجہ جو طلبی دبچسی سے معین ہوتی

علم تابعین ہر بادرٹ ”اورا کی مجموعہ“ کہنگے ”دبچسی“ کا یہ عقلی عقیدہ ایک بڑا نفع ہے جو ہر بادی نفساً نے تعلیمی نظریے کو دید پر و فیروزہ دہنے نے اپنی کتاب ”Dynamic Psychology“ میں اس عقیدہ کی بڑی زور شور سے حمایت و کالت کی ہے۔ یہ گویا اس عقیدہ کی جدید ترین حمایت و کالت ہے۔ میں یہی کی توجہ اس کے بیان پر اپنی تنقید کی طرف متعلق کر اوں گا۔ دیکھو مضمون Motives in the Light of Recent Discussion مندرجہ رسالہ ”ماہنامہ“ سلسلہ جدیدہ جلد ۲۰ بابت ۱۹۲۰ء (مصنف)

ہے بہت جلد زائل ہو جاتی ہے۔ اس زوال کی وجہ یہ ہے کہ ہماری تمیزی اور اک کی تمام قوتیں اس پر ختم ہو جاتی ہیں۔ ایک ماہر طبیعیات اور ایک عامی ایک نیا بھول دیکھتے ہیں۔ اس کو دیکھ کر دونوں کو حیرت ہوتی ہے اور دونوں اس میں دلچسپی لیتے ہیں۔ لیکن ماہر طبیعیات کی توجہ اس کی طرف زیادہ مستقل اور زیادہ موثر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس وہ علم یا وقوفی ذہنی ساخت ہے جس کی وجہ سے وہ اس کا زیادہ باقاعدگی اور تفصیل آنکے ساتھ معائنہ کر سکتا ہے۔ وہ اس میں ہزاروں ایسی باتیں معلوم کرتا ہے جو عامی کے خواب و خیال میں نہیں آتیں۔

دلچسپی طلبی ہوتی ہے نہ کہ وقوفی۔ اس کا انحصار ان طلبی رجحانات کی شدت و قوت پر ہوتا ہے جن کی تحریک ہوتی ہے نہ کہ ذہن کے وقوفی نظامات کے باقاعدہ انتظام (علم) پر۔ ان تمام بیانات کا ثبوت ان مثالوں سے ملتا ہے جن میں ایک شخص کسی طبی غایت مثلاً پرورش اولاد کی خاطر باقاعدہ علم کے مجموعہ کو ترقی دیتا ہے پھر برسوں کی محنت کے بعد جب یہ غایت حاصل ہو جاتی ہے تو وہ برضا و رغبت اپنے مشغلہ سے دست کش ہو جاتا ہے اور چاہتا ہے کہ جو کچھ اس نے سیکھا تھا وہ اس کے دماغ سے محو ہو جائے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ اس نے لوہے اور لوہے کی تجارت کے متعلق معلومات حاصل کرنے میں اپنی نصف عمر صرف کی ہو کیونکہ یہی اس کے نزدیک مالدار بننے کا آسان طریقہ تھا۔ لیکن جب وہ مالدار ہو جاتا ہے تو یہ طبیعی دلچسپی جو اس کی غایت یعنی جمع مال کے تابع تھی بالکل ختم ہو جاتی ہے اگرچہ اس کی معلومات باقی رہتی ہیں۔ اب وہ صنعت یا باغبانی یا کسی اور چیز کو اپنا مشغلہ بناتا ہے اور لوہے یا اس کی تجارت کا نام بھی نہیں لیتا۔ لیکن اگر ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ وہ پھر لوہے کی تجارت کو اختیار کرنے پر مجبور ہو جائے مثلاً اگر اس کو اور روپے کی ضرورت ہے یا اپنے کسی بدبخت دوست کو اس تجارت کے متعلق مشورہ دینا ہے تو وہ اپنے ذخیرہ معلومات کو پھر کامیابی کے ساتھ استعمال کر سکتا ہے۔ اس کی طرف اس کی توجہ پھر ویسی گہری ہو جاتی ہے کیونکہ اس نے محرک سے اس کی دلچسپی کی بھی تجدید ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ کسی چیز کے ساتھ دلچسپی رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس چیز کی طرف توجہ کرنے کے لئے تیار ہیں۔ بالفاظ دیگر

دبھی غریزی توجہ ہے اور توجہ دبھی بحالت فعلیت۔ کسی چیز کے ساتھ دبھی رکھنے اور اس کی طرف توجہ کرنے دونوں کی لازمی شرط یہ ہے کہ ہمارا ذہن خلقت یا تجربہ کے زیر اثر اس طرح منظم ہو کہ یہ اس شے پر فکر کر سکے اور یہ کہ یہ فکر کسی ایسے ہیجان یا ایسی خواہش کا باعث بن سکے جو اس شے کے تعلق سے کسی سلسلہ فعلیت کو باقی و جاری رکھنے کے قابل ہو۔

## طبعی وحدت

ذہنی فعلیت کی ایک اور خصوصیت ایسی ہے جس پر توجہ کے ضمن میں بحث کی جاتی ہے۔ ہماری مراد اس خصوصیت سے ہے کہ ذہنی فعلیت کے سلسلہ میں صرف طبعی تسلسل ہی نہیں بلکہ طبعی وحدت بھی پائی جاتی ہے۔ یہ واقعہ بعض اوقات اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ ہم ایک وقت میں فقط ایک چیز پر فکر کر سکتے ہیں یا یہ کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک کام کر سکتے ہیں۔ بعض مصنفین اسی کو اس طرح ادا کرتے ہیں کہ ”شور“ کا مرکز بہت تنگ ہے اور اس وجہ سے ایک وقت میں صرف ایک ”تصور“ ”شور“ کے مرکز میں رہ سکتا ہے۔ اگر ہم دوسرے طرز بیان کو تسلیم کریں اور کہیں کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک چیز پر فکر کر سکتے ہیں یا صرف ایک کام کر سکتے ہیں تو لفظ ”چیز“ کو بہت وسیع معنوں میں استعمال کرنا پڑے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شے پر ہم توجہ کر رہے ہیں وہ بہت سی طبعی چیزوں پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ جب ہم ایک پہاڑ پر کھڑے ہو کر کسی قصبے کو دیکھتے ہیں اور اس کو بحیثیت مجموعی ادراک اور شناخت کرتے ہیں تو ہماری توجہ کی شے اسی طرح کی ہوتی ہے۔ ایسے کل میں ہم یکے بعد دیگرے مختلف حصے ممیز کر سکتے ہیں۔ چنانچہ اس قصبے میں سے گھروں کی اور گھروں میں سے دروازوں اور دیواروں کی تمیز کی جاسکتی ہے۔ ایک کل میں سے اس طرح اجزاء کو متزع کرنا اپنی توجہ کے دائرے کو تنگ کرنا ہے۔ جس حد تک کہ ہم اس دائرے کو تنگ کرتے ہیں اس کا انحصار ہماری اس وقت کی غایت پر ہوتا ہے + توجہ کی اس تحدید کے لئے بعض اوقات ”ارتکاز“ کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے لیکن اگر

ہم ان معنوں میں ارتکاز توجہ کو استعمال کرتے ہیں تو پھر ہم کو اس میں اور توجہ کے درجہ یا اس شدت میں خلطِ سمجھ نہ کرنا چاہئے۔ مگر الذکر کا اخصار اس ہیجان کی قوت پر ہوتا ہے جو ہم میں عمل کر رہا ہے۔ اگر ہم کسی پہاڑی پر ٹہل رہے ہوں اور ہماری نگاہ کسی بستی پر پڑے اور اگر ہمارا نقطہ نظر اور ہماری دلچسپی ایسی ہو جیسے یہ کہیں سی بستی ہے، کے الفاظ میں بیان کیا جاسکے تو ہماری توجہ غالباً ادنیٰ درجہ کی ہوگی۔ اس حالت میں یہ استعجاب کے معتدل ہیجان سے متعین ہوتی ہے اور اسی کی وجہ سے یہ باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر ہم قوج کے ایک رکن ہوں اور اس بستی پر دشمن کا قیضہ ہو تو اس کی طرف ہماری توجہ اعلیٰ درجہ شدت کی ہوگی۔ حقیقی معنوں میں اب کہا جاسکتا ہے کہ ہماری توجہ اس بستی پر مرکوز ہے یہ توجہ خواہ اس بستی میں حیث الکمل پر ہو یا اس کے کسی جز پر۔ درجہ توجہ کے معیار دو ہیں:۔ (۱) وہ کامیابی اور جہارت جس سے کوئی شخص اپنی غایت کی طرف بڑھتا ہے اور (۲) انحرافی اثرات کی وہ مزاحمت جو اس کی طرف سے ظاہر ہوتی ہے۔ جب وہ ہیجان جو ہماری توجہ کو باقی رکھتا ہے کمزور ہوتا ہے تو ہمارا ذہنی عمل نسبتاً کم موثر ہوتا ہے۔ ہم اپنے تمام ذخیرہ علم کو اس وقت کے شغل پر مجتمع نہیں کرتے۔ ہماری حالت ”نیم خفتہ و نیم بیدار“ کی سی ہوتی ہے۔ جس قدر قوی یہ ہیجان ہوتا ہے اسی قدر پوری طرح بیدار ہم ہوتے ہیں۔ ذہنی فعالیت یعنی توجہ، کا اعلیٰ ترین درجہ اس وقت حاصل ہوتا ہے جب کوئی قوی ہیجان کسی ایسے مسئلہ پر ہماری توجہ کو باقی رکھے جس کے متعلق باقاعدہ اور مستطعم علم ہمارے پاس موجود ہے اور جو علم کے بہت سے اور متنوع تجربات سے حاصل ہوا ہے۔ جب کوئی شے یا مسئلہ براہ راست کسی قوی ہیجان کا باعث نہیں ہوتا تو اس کے ساتھ ہماری دلچسپی ثانوی یا اس نفلت کا نتیجہ ہوتی ہے جو اس میں اور کسی اور غایت میں ہے۔ اس حالت میں ہماری

علہ۔ عضویاتی نقطہ نظر سے توجہ کا ارتکاز ذہنی راستوں کے ایک نظام میں آزاد توانائی کے خراج کے ارتکاز کو شامل معلوم ہوتا ہے۔ جس تعلیم کو عضویاتی مباحث سے دلچسپی ہے وہ رسالہ مائنڈ سلسلہ جدیدہ جلد وازدہم میں سلسلہ مضامین دیکھیے جو The Physiological Factors in Attention Process کے عنوان سے شائع ہو ہیں۔  
علہ۔ سونے کی حالت پر حصہ دوم میں بحث ہوگی (مصنف)

توجہ شدید اور مستقل صرف اس وقت ہو سکتی ہے جب ہم اس شے کو اس غایت کا لابدی وسیلہ سمجھیں جس کی ہم کو بہت سخت خواہش ہے۔ لیکن ایسی حالتوں میں اکثر ہوتا یہ ہے کہ ہم کو ارادی کوشش سے اس توجہ کو باقی رکھنا پڑتا ہے اور یہ ایک ایسا کام ہے جس کو ہم میں سے چند افراد ہی بہت زیادہ کامیابی کے ساتھ کر سکتے ہیں اور جو صرف اس مشق اور تربیت کی نسبت سے ممکن ہوتا ہے جو ہم نے ایسی کوششوں کے لئے حاصل کی ہے۔ موثر ترین ارادی کوشش سے بھی ارکان توجہ کا وہ اعلیٰ درجہ حاصل نہیں ہو سکتا ہے جو کسی قوی ہیجان کی تحریک سے فوراً پیدا ہو جاتا ہے کسی شے یا موقعہ و محل کو کسی جبلت یا قوی عواطف میں سے کسی ایک کی طرف براہ راست اور قوت کے ساتھ مراحفہ کرنے دو اور دیکھو کہ تم باوجود سخت کوشش کے اپنی توجہ کو اس کی طرف سے ہٹانے میں کہاں تک کامیاب ہوتے ہو۔ یہ ممکن ہے کہ تم اپنی کوشش بند کر لو یا کسی اور طرح اس کو اپنے حواس کے سامنے سے ہٹا دو لیکن تمہارے دل میں اسی کی کرید لگی رہتی ہے اُد رہ رہ کر تم اسی کے متعلق سوچتے ہو حالانکہ تمہاری کوشش برابر یہ رہتی ہے کہ تم اپنے ذہن کو کسی اور طرف لگاؤ۔ یہاں از دیدہ دور از ذول دور کے ہم معنی نہیں ہوتا۔ رات کے وقت ہم سونے کے لئے لیٹتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ہم کوس سے نجات مل جائے لیکن اس کا خیال بار بار آکر ہماری نیند خراب کرتا ہے۔ اگر ہم بے جہان کر سو بھی جاتے ہیں تو خواب میں بھی اسی خیال سے دست و گریباں ہونا پڑتا ہے لیکن خواب میں یہ خیال سب سے شدہ صورت میں اور کم و بیش بھیس بدل کر آتا ہے۔

علم میجر آرای پریسٹلی Major R. E. Priestly نے اپنے ایک مضمون The Psychology

of Exploration مندرجہ رسالہ Psyche کی جلد دوم نمبر اول بابت ۱۹۱۶ء میں ایک ایسی جماعت کے بھوک کے تجربات بیان کئے ہیں جو قطب جنوبی میں اپنے ہمراہیوں کی تلاش میں گئی تھی۔ وہ لکھتا ہے کہ خوراک سے اس جماعت میں ایک ایسی طلب (craving) پیدا ہو جاتی ہے جس کا تشفی صرف اگلے وقت کے کھانے سے اور وہ بھی صرف تھوڑی دیر کے لئے ہوتی ہے۔ حالت بیداری میں تو اس بھوک کا اثر یہ ہوتا تھا کہ ان تمام لذیذ کھانوں کا خیال آتا تھا جو اس جماعت کو معلوم تھے۔ خواب پر اس کا اثر یہ پڑتا تھا کہ اس جماعت کا ہر فرد کھانا کھانے کے خواہش کا (بقیہ مانیفہ پر مضمون آئندہ)



جوش پیدا کرنے والے کبیل، لڑائی کی گرما گرمی اور کسی دہشت انگیز شے کی موجودگی میں یا اس وقت جب ہمارے سامنے نہایت لذیذ کھانے رکھے ہوں اور ہم بھوکے ہوں مختصر یہ کہ ہر اس حالت میں کہ جب کوئی قوی ہيجان ہم میں عمل کر رہا ہو، ہماری توجہ کا ارتکاز کثیر ترین ہوتا ہے۔ ایسی صورت حالات میں ہو سکتا ہے کہ غیر متعلق اشیاء ہم پر اپنے قوی ہيجات کی بارش کریں، لیکن اس بارش سے ہماری توجہ میں کوئی انقطاع، یا انحراف پیدا نہیں ہوتا ہے اور اس لئے ہم ان کا ادراک بھی نہیں کرتے۔ اس حالت میں گولی یا تلوار کا زخم تک محسوس نہیں ہوتا۔ اس کا احساس اس وقت ہوتا ہے جب توجہ کی گرفت پھیل چکی ہو اور خون بہتا ہوا نظر آتا ہے یا زخم کا مسلسل قوی احساسی راسام ہماری توجہ کو اس کی طرف منطوف کر دیتا ہے +

اگر ہم ان واقعات کی مضبوطی زبان میں تاویل کرنے کی کوشش کریں تو ہم صرف یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ دماغ کے عصبانوں کے ایک نظام کی فعلیت تمام دیگر نظامات کی فعلیت میں مانع آتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ ایک نظام کی فعلیت کا درجہ جتنا اونچا ہوتا ہے اسی قدر شدت کے ساتھ یہ فعلیت باقی نظامات کی فعلیت میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے +

بدقسمتی سے ہم اس وقت تک عصبی امتناع کی سادہ ترین صورتوں کی ماہیت سے بھی ناواقف ہیں۔ چنانچہ ہم اتنا بھی نہیں جانتے کہ دو متخالف اضطرابات (مثلاً وہ جن سے ہمارا ہاتھ پھیلتا اور سکڑتا ہے) کے باہمی امتناعات کی ماہیت کیا ہے۔ امتناع بالسیلان کا قیاس

(بقیہ مانیہ منور گزشتہ) ایک سلسلہ دیکھتا تھا اور خواب ہی میں وہ بیار خور کی ایک بہشت سے دوسری میں جا پہنچتا تھا یہاں تک کہ اس کی آنکھ کھل جاتی تھی اور وہ ”طلب“ کو ناقابل ضبط محسوس کرتا تھا۔ اس جماعت کا کھانا پینا اور مٹھنا کچھ مناسب خوراک تھی عاصد آنکھیں روٹی کے ہر دس ٹکڑے کا تقاضا کرتی تھیں جو زمین پر گر جاتا تھا۔ بری سے بری اور بد مزہ سے بد مزہ خوراک بھی۔۔۔۔۔ اسی طرح تاک جاتی تھی جس طرح ایک بھوکا کت ایک ہڈی کو تاکتا ہے۔ اس بیان سے توجہ کی احساسی شرائط کی توضیح اس حد تک سے ہوتی ہے کہ اس مسئلہ پر ہزاروں فلسفیانہ تقریروں سے بھی نہ ہو سکتی۔ (مصنف)

وہ واحد قیاس معلوم ہوتا ہے جو اعلیٰ و دانی سطحات میں اس باہمی امتناع کی تادل کر سکتا ہے۔ ذہنی میلانات کے ایک نظام کو دماغ کی عصبی توسیوں کے ایک نظام کے ہم معنی سمجھے بغیر بھی ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ذہنی میلانات کے ہر نظام کے مقابلے میں دماغ میں ایک اعصابی نظام ہوتا ہے اور یہ کہ ان میں سے ہر ایک وہ برابر راستہ ہے جس سے عصبی توانائی عضلات اور دیگر آلات عامل تک پہنچتی ہے۔ قیاس سیلان فرض کرتا ہے کہ ایسے ایک نظام کی فعلیت باقی تمام نظامات کی فعلیت میں مانع آتی ہے کیونکہ یہ سب کے سب نظامات اپنی توانائی آزاد عصبی توانائی کے ایک ہی ذخیرہ سے حاصل کرتے ہیں۔ جو شعلہ کہ عنوانیاتی مباحثہ کے ساتھ شغف رکھتا ہے وہ جہتوں کی عصبی بنا (جس سے ہم نے باب چہارم میں بحث کی ہے) اور میری کتاب Physiological Psychology میں "قانون کشش میکان" کی بحث کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔

## طلبی ابرام اور رجعت توجہ

انحراف توجہ کو رد کرنے کا درجہ اس قوت کا معیار ہے جس سے ایک شخص اپنے آپ کو کسی موجودہ شغل میں مشغول کرتا ہے یا جس سے وہ حصول غایت کے لئے کوشش کرتا ہے۔ یہ ایک عام واقعہ ہے کہ جب ہمارے کسی دلچسپ مشغلہ میں انقطاع واقع ہوتا ہے تو ان انقطاعی اثرات کے ختم ہو جانے کے بعد ہم پھر اس کی طرف طبعاً عود کرتے ہیں۔ اس مشغلہ کے ساتھ جو دلچسپی ہم کو ہے وہ اس فعل کو پہنچتی ہے اور اس طرح اس تمام عمل میں ایک طلبی تسلسل اس انقطاع کے باوجود پیدا ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ

یہ انقطاع صرف لمحے دو لمحے کے لئے ہوا اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ سالوں تک باقی رہے۔ بہر صورت اگر ہماری دلچسپی گہری ہے تو ہم اس قدر طویل عرصے کے بعد بھی اپنے کام کو عین اس جگہ سے شروع کر سکتے ہیں جہاں ہم نے اسے بادل ناخواستہ چھوڑا تھا۔ یہ گو یا ہماری توجہ کی شدت اور دلچسپی کی گہرائی کا اظہار یعنی سدبار ہے۔ ایک معمولی اور پوچھ کام کے ساتھ ہماری دلچسپی چند منٹوں کے انقطاع کو بھی برداشت نہیں کر سکتی۔ اس کے برخلاف کسی بڑی اور اہم غایت مثلاً کسی کتاب کی تصنیف کے ساتھ ہماری دلچسپی سالوں کے انقطاع کے بعد بھی باقی رہ سکتی ہے۔ زیادہ شدید دلچسپی کے اس تسلسل سے صرف یہی مدلول نہیں ہوتا کہ کوئی ہیجان نہایت قوت کے ساتھ کام کر رہا ہے، بلکہ یہ بھی کہ یہ ہیجان دلچسپیوں کی اُس پائیدار ساخت و ترکیب کا حصہ ہے جس پر ہم عواطف اور سیرت کے زیر عنوان بحث کریں گے +

کسی نا تمام کام کی طرف عود کرنے اور فعلیتوں کے جس سلسلہ سے ہم اپنی غایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس کے خلا کو پُر کرنے کا یہ میلان ذہنی ہیجان کا وجہ یا طلب کے اس اساسی ابرام کا عقلی سطح پر اظہار ہے جس کو ہم باب دوم کے شروع میں معلوم کر چکے ہیں۔ ہم اس کی توجہ کی امید نہیں کر سکتے۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں کہ اس کو ذہنی یا مقصدی فعلیت کی اساسی صفات میں سے ایک مان لیں جو تمام خالصتہ طبعی اعمال میں معتود ہوتی ہے +

## توجہ کی تقسیم

ہم میں سے ہر ایک میں اپنی توجہ کو تقسیم کرتے اور بیک وقت دو یا زیادہ کاموں میں مصروف ہونے کی طاقت مختلف درجوں میں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اگر میں کوئی عام معمولی اور آسان سا خط لکھ رہا ہوں تو اپنی تحریر کو منقطع کئے بغیر میں اور وہ کی تمام

سہ۔ باقی دو سدبار یہ ہیں۔ (۱) ہمارے انہماک یا ہمارے علم کے استعمال کی موثریت اور (۲) انقطاعی اثرات کی مزاحمت۔ (مصنف)

گفتگو سن اور سمجھ سکتا ہوں، بلکہ ہو سکتا ہے کہ میں اس میں دخل بھی دوں۔ بعض اشخاص تو ایک وقت میں ایک خط خود لکھتے ہیں اور ایک دوسرے کو مکھواتے ہیں۔ ہم میں سے اکثر میں یہ طاقت بہت محدود ہوتی ہے۔ یہ اس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے کہ ہم ایک مانوس نظم نوابی پڑھیں اور دوسری کاغذ پر لکھیں۔ ہم میں اکثریوں کا تجربہ ہوگا کہ ان میں سے ایک کام دوسرے میں مانع آتا ہے اور ایک نظم کے الفاظ دوسری میں داخل ہو جاتے ہیں۔ ہماری یہ طاقت کچھ تو نتیجہ ہے توجہ کے اس میدان کا کہ یہ کسی منقطع کام کی طرف فوراً عود کرتی ہے۔ لیکن یہ ایک حد تک حصول غایت کی کوششوں کے طلبی ابرام و ثبات کا مظہر بھی ہے۔ طلبی ابرام و ثبات سے ہماری مراد یہ ہے کہ جب کوئی ہیجان کسی غایت کی طرف عمل کرنا شروع کر دیتا ہے تو اس کا عمل کسی نہ کسی حد تک اس وقت بھی جاری رہتا ہے جب ہم اس غایت یا اس کے وسائل پر فکر نہیں کرتے۔ بالفاظ دیگر طلب اس وقوف کے بعد بھی باقی رکھتا ہے جس نے اس کو شروع کیا تھا۔ یہ اصول طلب کی اعلیٰ صورتوں (مثلاً وہ جن کو ہم قوت ارادی ارادہ عزم مصمم یا وسیع معنوں میں قصہ کہتے ہیں) میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہاں ہم کو اس کے صرف سادہ مظاہر کو معلوم کرنا ہے۔ لکھنے میں ہمارا نظم حرکت کرتا ہے اور مناسب الفاظ کے نقوش کاغذ پر بناتا ہے۔ اس تمام اشنا میں ہم غالباً اس فقرے یا جملے پر غور کرتے ہیں جو ہم آئندہ لکھنے والے ہیں۔ اس بیان کا ثبوت اس وقت ملتا ہے جب ہم کوئی ایسا لفظ لکھ جاتے ہیں جو ہمارے ذہن میں آیا تھا لیکن جس کو ہم نے رد کر دیا تھا یا جب یہ لفظ اس جملہ کا ہوتا ہے جو ہم آئندہ لکھنے والے ہیں۔ یا مثلاً اس طرح جو ان پر کھانا کھاتے وقت ہم کو سالن میں نمک ڈالنے کا خیال آتا ہے اور ہم اپنی گفتگو جاری رکھتے ہوئے ہاتھ بٹھا کر نمک اٹھا لیتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم نمک کی بجائے گرم سالہ اٹھا لیتے ہیں۔ اس قسم کی غلطیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم شعوراً قایم کئے ہوئے مقاصد کو تحت شعوری طور پر پورا کرنے پر کس قدر اعتماد کرتے ہیں۔ عملی زندگی کے معمولات بالعموم اسی طرح سرانجام دیئے جاتے ہیں۔ بعض اوقات طلب کے وقوف کے بعد باقی رہنے کا احساس اور بھی زیادہ واضح ہوتا ہے۔ چنانچہ اکثر ہو ا کرتا ہے کہ ہم اپنی میز کی طرف جاتے ہیں اور دراز کھولتے ہیں اور ہمیں معلوم

ہے، کہ ہم نے دراز کوئی مقصد پورا کرنے کے لئے کھولی تھی۔ لیکن اب میں خیال نہیں کرتا کہ یہ مقصد کیا تھا۔ بعض اوقات ہم کسی مانوس مقام سے گزرتے ہیں اور ہم کو خیال آتا ہے کہ ہم یہاں کچھ کرنے کے لئے آئے تھے۔ لیکن باوجود سخت کوشش کے یہ کام ہم کو یاد نہیں پڑتا۔

کسی موجودہ شغل سے ہمارے وقوف کے انحراف کے باوجود طلب کا یہ ابرام و ثبات ہمیں اس قابل بناتا ہے کہ ہم اپنے منقطع کام کی طرف عود کرتے ہیں اور اسی کی بدولت ہم دو غیر متعلق کام مسلسل جاری رکھتے ہیں۔ ہماری توجہ ان دونوں کاموں کے درمیان چکر لگاتی رہتی ہے اور جس وقت کہ یہ کسی ایک کام میں مصروف ہوتی ہے اس وقت ہمارے آلات عاملہ وہ حرکات صادر کرتے ہیں جو دوسرے کام کے لئے موزوں ہیں۔

توجہ کو اس طرح تقسیم کرنے کی قابلیت کے لحاظ سے افراد بہت باہمی اختلاف رکھتے ہیں۔ اور یہ اختلاف خلقی ساخت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ توجہ کی اس تقسیم یا ذہنی فعلیت کی رو کے دہراؤ کی انتہائی مثالیں نفسیات فاسدہ کا موزون بحث ہیں۔

۷۔ میں تو اب اپنے اس تکلیف وہ احساس کو کسی بھولے ہوئے کام یا مقصد کی یقینی علامت سمجھنے لگا ہوں اور اس نے مجھے شاذ ہی دھوکا دیا ہے۔ جس طلبی پہچان کا رخ ایک خاص غایت کی طرف ہو جاتا ہے اس کے تحت شعوری عمل کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ہم صبح کو ایک مقررہ وقت پر جاگ اٹھتے ہیں۔ اسی کے قریب قریب یہ اختیاری مشاہدہ ہے۔ وہ میں اپنے ہاتھ میں ایک مناسب جسامت و شکل کی چیز لے کر سونے کے لئے لیٹا ہوں۔ اگر میں اس کو پکڑے رہنے کا عزم مصمم کر لوں تو جاگنے پر میں اس کو اپنے ہاتھ میں پاتا ہوں اور اگر یہ عزم مصمم نہیں ہوتا تو یہ چیز ہاتھ سے چھوٹ پڑتی ہے۔ ہنسی طبعی اختیار است اسی اصول کی اور بہت کسی عجیب و غریب مثالیں یہاں کرتے ہیں (مصنف)

# باب دوم

## تخیل پیش بینی - تذکرہ

تخیل کی تعریف بعض اوقات اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ خیال یا شعور میں "مثالات" پیدا کرنے کی قابلیت ہے، لیکن یہ تعریف بالکل ناجائز طور پر تنگی ہے۔ ہم ریاضی دان، شاعر، یا فلسفی کے تخیل کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں اگرچہ ممکن ہے کہ "تخیل" شامل ہو، لیکن اس کی اہمیت ہمیشہ ثانوی ہوتی ہے۔ تخیل کی صحیح تعریف یہ ہے کہ یہ ارشیا رباعیدہ پر فکر کرنے کی قابلیت ہے +

تصویری تفکر تخیل کی سادہ ترین صورت ہے۔ تخیل میں ہم کسی چیز کی تصویر اس شکل میں قائم کرتے ہیں جس میں کہ ہم نے اس کا اور اک کیا ہے، یعنی جس شکل میں کہ ہم نے اس کو دیکھا، سنا، چھوا یا کسی اور طرح محسوس کیا ہے۔ اس قسم کے تخیل میں "تخیل" احساسی تجربے کی بجائے اور اسی کا کام کرتا مظلوم ہوتا ہے۔ یہ تصویری تفکر بعض اوقات "شعور میں استحضارات کا طلوع" بھی کہلاتا ہے۔ آزاد تصورات کا ہونا "یا" شعور میں سلسلہ

۱۰ Recollection

علاقہ "بعید" کے معنوں کی تو ضیح ہم اس سے قبل کسی مقام پر کر چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ "اشیائے بعیدہ" سے ہماری مراد وہ اشیاء ہیں جو بوقت تفکر ہمارے حواس پر اثر نہیں کرتیں (مصنف)

تصورات کا خطور کرنا "وغیرہ بھی اس کے دوسرے نام ہیں۔ ان تمام ناموں سے اسے اشیاء حائرہ پر تفکر سے ممتاز کیا جاتا ہے اور یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ "مخیلہ" ان احساسی کیفیات کو ملطف کرتا ہے جو احساسی ارتکابات کا بلاد اسطہ نتیجہ ہوتی ہیں +

## ناموں کا استعمال

ناموں کا ساوہ استعمال تفکر کی وہ صورت ہے جو ادراک اور تمخیل کے بین میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نام ایک چیز کی وہ صفت ہے جس سے انسان اس کو متصف کرتا ہے۔ نام سننے سے اس شخص کا ذہن ایک خاص چیز کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو اس چیز سے واقف ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ کسی طبیعی شے کے احساسی نمونے سے ہمارا ذہن اس شے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر کسی شے کا نام منجملہ ان کنبیوں کے ہے جس سے کسی سوزوں و قونی میلان یا "تصور" میں فعلیت شروع ہو سکتی ہے اور اس طرح ہم اس شے پر فکر کرنے لگ جاتے ہیں۔ اگر تھر روز روشن میں اپنے کسی دوست سے ملو تو تم اس کا ادراک اس نمونے کی بدولت کرتے ہو جو اس کے چہرے سے منعکس ہونے والی روشنی تمہارے شبیکے پر باقی ہے۔ اگر تم اس سے جھپٹے وقت ملو تو تم اس کا ادراک اس کی آواز کے سمعی نمونے کی ذریعہ کرتے ہو۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ تمہاری سماعت ناقص ہو یا وہ آواز بدل کر بول رہا ہو اور اس لئے اس کی شناخت نہ کر سکتے ہو۔ اگر بفرض محال تم شناخت کرتے بھی تو محض کسی شخص کی آواز کی صورت میں۔ اس حالت میں اگر وہ اپنا نام بتائے تو تم فوراً پہچان جاتے ہو کہ یہ تمہارا دوست ہے۔ اب آنکھ اور کان کے مدھم احساسی ارتکابات مقین طور پر اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ بحیثیت احساسی نمونے کے نام نے ایک ذہنی میلان یا سلسلہ ذہنی میلانات کی تحریک کی ہے۔ اسی تحریک کی وجہ سے تم نے اپنے دوست پر فکر کرنا شروع کیا ہے۔ یہ تفکر ان مدھم اور

علیہ۔ یہاں قارئین کی یہ یاد دہانی ضروری ہے کہ میں آئندہ ہر جگہ "تصور" کو "وقونی میلان" کے آسان مترادف کی حیثیت سے استعمال کروں گا (معنف)

انہم احساسی نمونوں کو اپنے آپ میں مدغم کرتا ہے جو اس کی آواز اور اس کے چہرے سے پیدا ہوئے تھے۔ بالفاظ دیگر اگرچہ یہ نمونے بذات خود اس قابل نہیں کہ کسی موزوں و مناسب وقوفی نظام کی تحریک کر سکیں، لیکن جب نام کی آواز سے اس نظام (”نصوڑ“) کی تحریک ہوئی جاتی ہے تو یہ نمونے تمہارے دوست کے ادراک کے آئندہ راستے کو معین کرتے ہیں مدد دیتے ہیں۔ اگر کوئی غیر اشخص تمہارے دوست کا نام لے تب بھی بالکل سہی عمل ہوتا ہے۔ نام کی آواز ایک احساسی نمونہ ہے جس کی وجہ سے تم اپنے دوست پر فکر کرنا شروع کرتے ہو اور اس طرح اپنے آپ کو اس کا ادراک کرنے کے لئے تیار کرتے ہو۔

## ماقبلی ادراک تخیل کی سبب ابتدائی صورت،

کسی چیز کے ادراک سے قبل اس پر فکر کرنے سے ادراک، ما ادراک کی شناخت میں بہت آسانی ہوتی ہے۔ یہ فکر بالکل بجا طور پر ماقبلی ادراک کہلاتا ہے۔ ماقبلی ادراک ادراک کے راستے، یعنی بہت سی ”اشیاء حاضرہ“ میں سے ایک خاص شے ”یا صفت“ کے انتخاب کو معین کرنے میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ گویا ادراک کا تیسرا بڑا انتخابی جزو ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہمارے آلات حس کی ساخت انتخاب کے پہلے درجہ کو معین کرتی ہے، یعنی یہ کہ اس ساخت کی وجہ سے ہم بعض طبیعی ہوجات کے لئے اور ہوجات کی بہ نسبت زیادہ حساس ہوتے ہیں۔ ذہن کی موروثی یا اکتسابی ساخت دوسرے درجہ کا انتخابی جزو ہے۔ اس کی بدولت ان تمام احساسی نمونوں میں سے جو ہمارے حواس وصول کرتے ہیں صرف وہ سب سے زیادہ موثر ہوتے ہیں جو کسی وقوفی سیلان سے مطابقت رکھتے ہیں اور اس لئے جن کی وجہ سے کسی ہوجان کی تحریک ہوتی ہے۔ اب یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ تیسرے درجے کا انتخاب اس واقعہ کا

علاقہ Pre-perception

بعض اوقات کو کہا جاتا ہے کہ یہ تو جب کا سب سے پہلے معین کرنے والا ہے۔ توجہ پر جو بحث ہم نے گزشتہ باب میں کی ہے اس کو پیش نظر رکھنے سے قارئین کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ خیال صحیح نہیں (مصنف)



نتیجہ ہوتا ہے کہ اگر کسی ہیجان میں پہلے ہی سے فعلیت ہوتی ہے تو احساسی ارتسام اس میں مزید فعلیت اس حالت کی نسبت زیادہ آسانی سے پیدا کر سکتا ہے جب اس میں کوئی سابق فعلیت نہیں ہوتی۔ اب چونکہ حیات بیداری کے دوران میں کسی نہ کسی قسم کا فکر ہوتا رہتا ہے لہذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ انتخاب کی یہ قسم ادراک میں اکثر عمل کرتی ہے۔ اس سے اس بات کی بھی تیسرین ہوتی ہے کہ جو اشیا کہ جائے حواس پر اثر کر رہی ہیں ان میں سے کس کس کی طرف توجہ کی جائے اور اس بات کی بھی کہ احساسی ارتسامات کی تاویل کس طرح کی جائے گی اور ان کے کیا معنی لائے جائیں گے۔

بیان پر خیال رکھنا بہت ضروری ہے کہ ادراک پر یہ اثر صرف شے بعیدہ پر فکر حاضرہ ہی کا نہیں پڑتا، بلکہ اس فکر کا بھی پڑتا ہے جو ہم نے کسی شے بعیدہ پر غور کیا ہے۔ جب تم شام کے وقت اپنے کسی ایسے دوست کے روبرو ہوتے ہو جس کے متعلق تم کچھ ٹھوس سی ہی دیر قبل سوچ رہے تھے تو تم اس کو حسی پہچان لینے ہو بہ نسبت اس حالت کے جب عرصہ سے تمہارے دل میں اس کا خیال نہ آیا ہو۔ چونکہ پانچ منٹ قبل ہی تم کو اس کا خیال آیا تھا لہذا اب اس کو پہچاننے میں آسانی ہوتی ہے۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی ذہنی نظام میں کسی طرح سے فعلیت پیدا ہو جائے تو پھر کامل سکون کی طرف یہ صرف آہستہ آہستہ عود کرتا ہے۔ بالفعل ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ باقی ماندہ فعلیت دفونی میلان یا تصور کی طرف منسوب ہونی چاہیے یا نہیں۔ لیکن زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ ایسی صورتوں میں وہ طلبی میلان جو اس نظام میں شامل ہوتا ہے جس میں کہ کچھ ہی دیر قبل فعلیت تھی تحت شعوری طور پر اپنی فعلیت کو جاری رکھتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو تا قبل ادراک کے جن واقعات پر ہم غور کر رہے ہیں وہ اس طلبی تسلسل اور ابرام وثبات کے شاہد ہیں جن پر ہم نے گذشتہ باب میں بحث کی ہے اور جن کو ہم نے اس قانون کی صورت میں بیان کیا ہے کہ طلب اس وقوف کے بعد بھی باقی رہتی ہے جس نے اس کو شروع کیا ہے۔ اس تاویل کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ کسی

طلبہ۔ اس کو ہم اس شہادت کے ساتھ متلازم کر سکتے ہیں جو عصبی مراکز کے اس تہج کے متعلق ہمارے پاس موجود ہے جو ان کی فعلیت کے بعد بھی باقی رہتا ہے (مصنف)

تخیل شے کی طرف ہماری توجہ جس قدر گہری ہوتی ہے اسی قدر زیادہ قوت کے ساتھ یہ تخیل ہمارے اور اک کی رہنمائی کرتا ہے یہ رہنمائی اس وقت بھی ہوتی ہے جب ہم اس شے کو تخیل کر رہے ہیں اور اس تخیل کے بہت عرصہ بعد تک بھی۔ چنانچہ اگر تم کو کسی دوست کا خیال آئے اور اس سے ملنے کی تم کو بہت خواہش ہو یا اگر غلط فہمی دیر قبل اس کا خیال تمہارے دل میں مع اس خواہش کے آیا ہے تو تم شام کے وقت بھی اس کا ادراک یا اس کی شناخت یا اشخاص کے حم وغیرہ میں سے اس کا انتخاب یا سانی کر لو گے، بہ نسبت اس حالت کے جب تم اس کے متعلق اس وقت سوچ رہے ہو یا عنقریب سوچ چکے ہو لیکن اس سے ملنے کی خواہش نہیں رکھتے، بعینہ یہی حال اس نفرت انگیز دشمن کا ہے جس کا خیال نفرت کے ساتھ تمہارے دل میں آتا ہے اور جس سے ملنے جوئے تم ڈرتے ہو۔

بعض انتہائی سوتلوں میں یہ قوی خواہش (یا نفرت) اُن غلط ادراکات کا باعث ہوتی ہے جن کو ہم التباسات یا اوامض کہتے ہیں۔ چنانچہ چاندنی راتوں میں ہم ایک اجنبی شخص یا کسی خجاری کو اپنا وہ دوست سمجھ لیتے ہیں جس سے ملنے کی ہمیں خواہش ہے یا وہ دشمن ہیں۔ سے ہم بھیتے پھر رہے ہیں۔ اسی طرح بعض اوقات ہم کسی اور کی آواز کو اپنے دوست یا دشمن کی سمجھ لیتے ہیں۔ غلط شناخت یا التباسی ادراک کی ان مثالوں سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اور اک میں صرف یہی نہیں ہوتا کہ ہمارا ذہن بحالت انضالیات ایک احساسی ارتسام کو وصول کرے بلکہ ہوتا یہ ہے کہ کسی احساسی ارتسام کے اشارے پر ہمارا ذہن ایک فکری رد عمل کرتا ہے۔ انہیں سے اس واقعہ کی توضیح ہوتی ہے کہ احساسی کیفیات یا نام نہاد احساسات کا نمونہ کسی قدر مخصوص کیوں نہ ہو لیکن یہ اس شے کی طرف صرف اشارہ کرتا ہے جس کو ایک شخص موجود سمجھتا ہے۔ انہیں سے یہ واقعہ بھی روشنی میں آتا ہے کہ ہمارا ذہن اپنے باطنی ذرائع سے وہ ”معنی“ پیدا کرتا ہے جو اس احساسی ارتسام سے مدلول ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ ”نظر یہ نفسی ہیج“ صحیح ہے، یعنی یہ کہ اشتیاء ہم کو احساسات کے مرکبات

علیہ۔ قارئین کو یاد ہو گا کہ باب ہشتم میں اور اک مکانی کی بحث میں بھی ہم اسی نتیجہ پر پہنچے تھے کہ نظر یہ نفسی ہیج صحیح ہے اور یہ کہ مکانی ”معنی“ کو یاد و رد اعمال میں جو ہمارا (بقیہ حاشیہ بر صفحہ اٹھارہ)

کی صورت میں تیار شدہ وصول نہیں ہوتی۔ بلکہ ہر شخص ان پر اپنی قابلیت تفکر ان کے ساتھ اپنی دلچسپی اور تفکر کے وقت اپنی غایت کے مطابق فکر کرتا ہے +

## ”زبان ہمیشہ تسخیل کے

ماقبل ادراک یا ادراک پر تسخیل کا اثر، کثیر ترین اس وقت ہوتا ہے جب ہم نہ صرف یہ کہ اس شے کے ادراک سے قبل اس پر فکر کریں، بلکہ یہ بھی کہ ہم کو اس کے ادراک کی توقع ہو۔ یعنی یہ کہ جب ہم سرسخت اور متعین طور پر اس کی پیش بینی کریں۔ زبان کا اول اور اہم کام یہ ہے کہ یہ توقع پیدا کر کے مابقی ادراک کو مقین کرتی ہے۔ الفاظ اولاً استعمال اور ان کے افعال و اعمال کو ظاہر کیا کرتے ہیں۔ سب سے پہلے الفاظ غالباً حیوانات کی جبلتی متوجہوں کے محض مخصوصات تھے۔ جب ایک کتا شکار کے وقت یا غصے کی حالت میں ایک خاص انداز سے بھونکتا ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایک ابتدائی زبان بول رہا ہے یا ابتدائی الفاظ استعمال کر رہا ہے۔ ہر صورت میں ایک خاص کیفیت کی آواز یا ایک خاص انداز سے بھونکنا محض جذبی اظہار کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ ایک ابتدائی اور ان گڑھ لفظ بھی ہے جس سے اس کے دوستوں کا ذہن دشمن ”شکار“ یا دوست کی طرف متقل ہو جاتا ہے۔ یہ ان میں ایک مبہم اور بہت زیادہ عام قسم کا مابقی ادراک معین کرتا ہے اور اسی مابقی ادراک کے مطابق وہ عام قسم کی مناسب حرکات

(حاشیہ بر صفحہ گزشتہ) ذہن احساسی نوعوں کے جواب میں صادر کرتا ہے نہ کہ ان کیفیات کی صفات جو احساسی کیفیات کے ساتھ ہوتی ہیں اور نہ وہ خواص جو احساسات کے ہوتے ہیں۔ (مصنف)

۱۔ بعض اوقات آگ، بادلوں یا چٹانوں میں ہم کو انسان کے چہرے نظر آتے ہیں۔ یہ بھی ادراک پر تسخیل کے اثر کی ایک عام مثال ہے۔ بعض اوقات کسی اور شخص کے کہنے سے ہمیں یہ فکلیں دکھائی دیتی ہیں۔ یہ ایک بین مثال ہے اس تیسرے کی جو مابقی ادراک ادراک کے راستہ کی کرتا ہے۔ اس شخص کے منہ سے اس چیز کا نام نکلنے کی وجہ سے ایک مناسب ذہنی نظام میں فعلیت شروع ہو جاتی ہے اور اس طرح یہ نظام آسانی کے ساتھ اس مبہم شکل پر متصرف ہو سکتا ہے۔ (مصنف)

صادر کرتے ہیں۔

سم فرض کر سکتے ہیں کہ جو حیخ کہ انسان خطرے کے وقت ابتداء مارا کرتا تھا وہ بہت سی مختلف چیخوں میں متفرق ہوئی اور ان چیخوں میں سے ایک شیر کی علامت بنی، ایک بھیرے کی، اور ایک رکھ کی۔ ان چیخوں سے اس کے ابنائے جنس میں مناسب ماقبلی ادراک معین ہوا اور اس ماقبلی ادراک نے کردار کی ایک خاص صورت پیدا کی اور کردار کی یہ خاص صورت مختلف خطرناک حیوانات میں سے ایک کے تجربات کی وجہ سے خوف کے جلی رد عمل سے متفرق ہوئی +

لیکن اگرچہ الفاظ کا اول وظیفہ یہ تھا کہ ماقبلی ادراک اور توقع کو معین کرے اور اگرچہ الفاظ اس مقصد کے لئے برابر استعمال میں آتے رہے تاہم فرض کیا جاسکتا ہے کہ جلد ہی ان کا استعمال اس غرض سے کیا جانے لگا کہ اپنے ابنائے جنس کی توجہ اشیائے بعیدہ اور اشیائے حاضر کی طرف منطف کر آئی جائے۔ بہت ممکن ہے کہ جس لڑکے نے شیر کی غیر موجودگی میں شیر آہ شیر آیا د وڑنا کی بانگ لگائی تھی وہ پہلا انسان ہو جس نے زبان کا یہ اعلیٰ استعمال شروع کیا اور یہ کہ ہماری عقلی زندگی کی ابتدا اس عملی مذاق سے ہوئی ہو۔

بہر کیف یہ ظاہر ہے کہ الفاظ کے استعمال سے تخیل کی بڑی زبردست تحریک ہوئی اور یہ کہ جب انسان نے اپنے ابنائے جنس کی توجہ اشیائے بعیدہ کی طرف منطف کرانے کے لئے الفاظ کا استعمال شروع کیا تو انہوں نے بہت جلد ہی ان کو خود اپنے فکر میں آسانی پیدا کرنے کی غرض سے بھی اختیار کر لیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شے کا نام اگر ایک دفعہ معلوم ہو جائے تو یہ اس خیال کی بہت آرام دہ گنجی بن جاتا ہے جو اس شے پر فکر کرنے میں اشائل ہوتا ہے۔ یہ ایسی گنجی ہے جس کو ہم اپنے ذہنی نظامات کی اور گنجیوں کے مقابلے میں زیادہ کامیابی کے ساتھ قابو میں لاسکتے اور استعمال کر سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نام لینے سے ہم اس شے کو تقریباً ادراک کی حقیقت یا موجودیت سے متصف کر سکتے ہیں جس پر ہم فکر کر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بچے اور وحشی انسان باوازا بلند فکر کرتے ہیں۔ اشیائے بعیدہ پر خاموش فکر تکلم کی واقعی حرکات کو دبانے سے ثانوی طور پر اکتساب کیا جاتا ہے۔

لیکن پھر بھی ہمارے اکثر تخیل میں الفاظ کا خاموشی "لفظ" جاری رہتا ہے بالخصوص اس تفکر میں جہاں ہم کو ایک مخصوص و معین مقام کی افراد اشیاء مثلاً شطرنج کی بساط پر کے مہروں سے تعلق نہیں ہوتا +

حیوانات اور ابتدائ انسانوں میں ذہنی فعلیت کا ہر دور اپنے آپ کو جسمانی کردار میں ظاہر کیا کرتا ہے اور یہ کردار ہماری طلب کا طبعی نتیجہ ہے۔ ایک لفظ کا تلفظ جسمانی کردار کی ایک صورت ہے جو زبان اور قوت تخیل کی دوش بدوش ترقی کے ساتھ ساتھ ذہنی فعلیت کے ادوار کے روز افزوں تناسبات کو ختم کرتی ہے۔ پھر جب الفاظ کا خاموشی "لفظ" کیا جاتا ہے تو اصولاً کوئی فرق نہیں پڑتا۔ الفاظ کی مدد سے خاموش تفکر ان ادوار فعلیت کا ایک سلسلہ ہے جن میں سے ہر ایک تکلم کے دبے ہوئے جسمانی کردار میں ختم ہوتا ہے +

## تفکر میں حرکت کی اہمیت میں مبالغہ

یہ کہنا کہ ذہنی فعلیت کا ہر دور اپنے آپ کو طبعا جسمانی حرکت میں ظاہر کرتا ہے اور یہ کہ تخیل میں یہ جسمانی اظہار رکے اور دبے ہوئے الفاظ کی صورت اختیار کر سکتا ہے اس بات کے ہم معنی نہیں کہ ہم کو ادراک کے اس عجیب و غریب عقیدے کو تسلیم کر رہے ہیں کہ تفکر آلات تکلم یا دیگر عضلات کے محض فعل عصبی کا مترادف ہے۔ جو صداقت کہ ہم نے یہاں بیان کی ہے اس سے بظاہر اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے اور اسکا وجہ سے اس کو ان ماہرین نے بھی قبول کر لیا ہے جو میکاکی نظریات کی طرف مائل ہیں۔ یہ بات کہ لفظی تفکر کے لئے آلات تکلم کے عضلات کی مادی حرکات یا ان کے حقیقی فعل عصبی کی ضرورت نہیں ہوتی اس طرح باسانی ثابت کی جا سکتی ہے کہ ہم خاموشی سے کسی نظم کو دہرائیں اور اس کے ساتھ ہی حروف ہجائی بھی با آواز بلند بولتے جائیں۔ یہ کام ایسا ہے جو سیرا خیال ہے کہ اکثر قدیمین کے لئے ناممکن نہ ہوگا۔ اس میں بھی وہ لو

اعمال کی طرف مداخلت ہوتی ہے لیکن میرا خیال ہے کہ یہ مداخلت اس حالت سے زیادہ نہیں ہوتی، بلکہ میرے نزدیک تو بہت ہی کم ہوتی ہے، جب ہم ایک نظم زبانی پڑھتے ہیں، اور دوسری کاغذ پر لکھتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مداخلت اس واقعے کا نتیجہ نہیں ہوتی، کہ آلات تکلم میں دو مختلف سلاسل الفاظ کے مسلسل غفظ کے لئے خلل عصبی پیدا نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہ یہ مداخلت ذہنی یا کم از کم مرکزی ہوتی ہے۔ یہ ذہنی فعلیت کی رو کو دہرا کرنے کی ناقابلیت کی ایک مثال ہے۔ اگر یہ مداخلت ان عضلی غلیتوں کی ناموافقیت کا نتیجہ ہوتی جو ان دونوں اعمال کے لئے مناسب و سوزوں ہیں، تو یہ اس حالت میں سنگین تر ہوتی، جب دونوں اعمال الفاظ کی مسلسل رو کو شامل ہوتے ہیں، نسبت اس صورت کے جب یہ اپنے آپ کو طبعاً بالکل مختلف جسمانی آلات کی حرکات میں ظاہر کرتے۔ تاہم اگر ہم ایک گیت کے ساتھ ساتھ تو پاؤں زمین پر ماریں، اور دوسرے کے ساتھ ہی حرکت کریں، یا اگر ہم دو مقررہ لیکن غیر عادی حرکات بیک وقت صادر کرنے کی کوشش کریں، تو یہ مداخلت ناقابل مداخلت ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ہم اپنے بائیں ہاتھ کی انگلیاں پھیلالیں، اور دائیں ہاتھ کی ایک انگلی سے جلدی جلدی اور باری باری ان تمام انگلیوں کو چھوئیں۔ اس کے بعد فرض کرو کہ ہم کسی کے کنارے پر بیٹھ کر پاؤں کے انگوٹھے سے زمین پر پانچ کاہندہ بناویں۔ اس اختیار میں ہم کو معلوم ہوگا، کہ حرکات کے یہ دونوں سلسلے نہایت آسانی جلدی اور مسلسل کے ساتھ صادر ہو جاتے ہیں۔ اب فرض کرو کہ ہم ان دونوں کو بیک وقت صادر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اب میں دعوے سے کہہ سکتا ہوں کہ یہاں ہر شخص کو زیادہ دقت ہوگی، اور اس حالت کے مقابلے میں مداخلت و مزاحمت بھی زیادہ ہوگی، جب ایک نظم خاموشی سے دہرائی جاتی ہے، اور حروف اچھی آواز بلند پڑھے جاتے ہیں۔ +

کرداریت کا یہ عقیدہ کہ تفکر آلات تکلم (یا دیگر آلات اظہار) کا فعل عصبی ہے اس حالت میں اور بھی زیادہ ناقص ثابت ہوتا ہے جب تفکر مناظر یا مرکب آوازوں کے سلسلے کی ذہنی تعداد پر قائم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ہر ایک شخص بشرطیکہ وہ استقامت کی استعداد رکھتا ہے آنکھیں بند کر کے بیٹھ سکتا ہے اور ان مناظر کی ذہنی تعداد پر قائم کر سکتا ہے جن کا اس کو حال ہی میں یا پہلے کسی وقت تجربہ ہوا ہے اس حالت میں وہ شخص تمام ان مناظر یا اشیاء کو اپنے ذہن میں نہیں لاتا جن کا اس کو ادراک ہوا ہے۔ برخلاف اس کے وہ صرف ان مناظر و اشیاء کا احیا کرتا ہے جن کے ساتھ اس کو زیادہ دلچسپی تھی۔ پھر ان میں کوئی خاص ترتیب بھی ملحوظ نہیں رکھی جاتی، اگرچہ یہ فنتی زمانی ترتیب کے تقریباً مطابق ہوتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے تصویر خی تفکر کا سلسلہ کس عصبی فعل پر مشتمل ہوتا ہے؟ یہاں تو اس عقیدے پر بھی قائم رہنا مشکل ہے کہ تفکر کا ہر دور اپنے آپ کو جسمانی حرکت میں ظاہر کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اصلی اور اکی فعلیت میں تو صرف آنکھوں، سر اور جسم کی حرکات شامل تھیں اور ان ہی حرکات سے اعمال اور اک میں آسانی ہوتی ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ انہیں مناظر کو چشم ذہنی کے سامنے لانے میں ایسے ہی عصبی افعال کی طرف میلان ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی سانچہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ اس قسم کے تمام حرکی اظہار است بہترین ہونے کی صورت میں بھی بہت زیادہ ناموزوں ہوتے ہیں اور اکثر معورتوں میں تو یہ بالکل دباؤ اور روک لئے جاتے ہیں۔ اس کی وجہ جیسا کہ ہم پیچھے کہیں دیکھ چکے ہیں یہ ہے کہ سادہ ہندسی شکلوں کے بصری ادراک میں بھی آنکھوں کی حرکات شکلوں کے ترکیب کے مطابق نہیں ہوتیں اور نہ ان دونوں میں کوئی مستقل غیر متغیر تعلق ہی ہوتا ہے۔ پھر یہ معلوم کرنا بھی مشکل نہیں کہ کسی منظر کو چشم تخیل کے سامنے لانے میں آنکھیں بالکل بے تکے طریقے سے حرکت کر سکتی ہیں اور ان کی ان

حرکات سے ہمارے عمل استبصار میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔  
 کردہ یہ عقیدے سے بھی زیادہ قدیم لیکن کم عجیب و غریب  
 عقیدہ "تصوری حرکی فعل" کا ہے۔ یہ بھی مقدم الذکر کی طرح اس صداقت  
 کی مبالغہ آمیز اور مسخ شدہ صورت ہے کہ ذہنی خصلیت کا ہر دور طبعاً اور  
 ابتداءً جسمانی حرکت میں ظاہر ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ "تصوری حرکی  
 نظریہ" مقبول عام ہے چنانچہ اکثر جدید تصانیف میں یہ نہایت اذعان و تحکم کے  
 ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ "ہر تصور صرف جاننے کی حالت"  
 یا اس کا فعل ہی نہیں بلکہ یہ حرکت کی طرف ایک میلان بھی ہے۔ یہی قیاس  
 فعل کے ایک عام طور پر مسلم نظریے یعنی "تصوری حرکی نظریے" کی بنیاد ہے۔  
 یہ نظریہ سب سے زیادہ قابل قبول اس وقت نظر آتا ہے جب یہ تصور جسمانی  
 حرکت کا ہو۔ اکثر دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اگر ہم کسی حرکت پر خیال جمائیں تو وہ  
 حرکت بالضرورت صادر ہو جاتی ہے بشرطیکہ ہم اس کو کسی اور طرح روک  
 نہ لیں۔ ارادے کا ایک نظریہ تو دعویٰ کرتا ہے کہ ارادہ دراصل "تصورات"  
 کا وہ امتناع ہے جو حرکت کے تصور میں مانع آتا ہے۔ میں آج تک اسی  
 دعووں کی بنا معلوم نہ کر سکا۔ مجھے اس سے انکار نہیں کہ ہاتھ اٹھانے کی  
 حرکت پر ہمیشہ اس کے بھی فکر کیا جاسکتا ہے کہ یہ حرکت ہونی چاہئے  
 اور بصورت اس کے بھی کہ یہ حرکت نہ ہونی چاہئے لیکن مجھے اس دعویٰ میں  
 کوئی صداقت نظر نہیں آتی کہ جب میں اس حرکت پر فکر کرتا ہوں تو  
 میرے عضو میں حرکت کرنے کا میلان پیدا ہوتا ہے اور یہ کہ اگر میں اس  
 حرکت کو روکنے کی کوشش نہ کر دوں تو یہ حرکت صادر ہو ہی جاتی ہے۔  
 حرکت پر محض فکر کرنا اور ایک حرکت کا ارادہ یا اس کی نیت کرنا تفکر

---

۱۔ ایک طرح سے یہ اس عقیدے کا عکس ہے کہ ہم اپنے "تصورات" کو حرکات کے  
 ذریعہ ضبط کرتے ہیں اس وجہ سے کہ اس عقیدے کا دعویٰ ہے کہ ہم اپنی حرکات کو ان کے  
 "تصورات" کی مدد سے زیر تصرف لاتے ہیں + (مصنف)



کی دو مختلف اور متمیز صورتیں ہیں۔ (۱) ہمارے جسمانات ہماری نیتوں اور ہمارے ارادوں اور (۲) ہمارے اعضا کی واقعی حرکات کے تعلق اس وقت تک پردہ خفا میں ہیں۔ یہ گویا تجربہ اور جسمانی اعمال کے تعلق کے عام تر اسرار پوشیدہ کا حصہ ہیں۔ تصویری حرکت کی نظر یہ ان اسرار کو کھولنے کی ایک غلط کوشش ہے +

میں پھر کہتا ہوں کہ یہ سب عقاید تفکر میں حرکت کی اہمیت میں مبالغہ کرتے ہیں اور یہ کہ ان سب کا جواز بہت تھوڑی حد تک اس صداقت پر موقوف ہے کہ ہر ذہنی فعلیت طلب کو شامل ہوتی ہے اور طلب انداز اپنے آپ کو جسمانی حرکت میں ظاہر کرنے کی طرف اہل ہوا کرتی ہے۔ لیکن ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہماری قوت تخیل کی ترقی کے ساتھ ساتھ جسمانی جزو کو دبائے، بار دکنے کی قابلیت بھی مکمل سے مکمل تر ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ گہرے فکر کی جسمانی حالت کمال سکون کی ہو جاتی ہے نہ کہ بہت زیادہ اور مختلف حرکات کی جیسا کہ ان نظریات کے مطابق ہونی چاہئے تھی +

لہذا ہم فرض کر سکتے ہیں کہ زبان کی ترقی اور الفاظ کے استعمال سے تخیل کی بہت بڑی تحریک ہوتی ہے اگرچہ یہ اس کے لئے ضروری نہیں۔ بہر صورت ایک صحیح انجسم اور صحیح الذہن بالغ انسان میں قوت تخیل مجدد وافر موجود ہوتی ہے۔ یہاں تخیل کی تین سطحوں میں تمیز کرنا مفید ہو گا۔ ادنیٰ ترین تو وہ ہے جسے محاکاتی یا استحضاری تخیل کہتے ہیں۔ وہ سری سطح تعمیری تخیل کی ہے اور تیسری ٹھوکنی تخیل کی۔ لیکن اگر تخیل کی یہ تینوں سطحیں اصولاً متمیز اور قابل تمیز ہیں تاہم واقعہ یہ بالکل ناقابل انفکاک ہیں۔

## پیش بینی اور محاکاتی تخیل

طبعی اشیاء کی ذہنی تصاویر کی صحت کے اعتبار سے اشخاص بہت باہمی اختلاف رکھتے ہیں۔ اسی طرح وہ اس تخیل کے لحاظ سے بھی مختلف ہوتے ہیں جن کو

وہ عادت استعمال کیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک شخص اشیاء پر فکر کرنے میں بصری خیلہ کا استعمال بہت زیادہ کرتا ہے۔ دوسرا سمعی خیلہ کا اور تیسرا حرکی خیلہ کا۔ اور بعض لوگ تو بظاہر کوئی خلیہ استعمال ہی نہیں کرتے۔ عام خیال یہ ہے کہ موخر الذکر قسم کے لوگ فطری خیلہ استعمال کرتے ہیں اور یہ خیلہ بعض صورتوں میں بصری ہوتا ہے، بعض میں سمعی، اور بعض میں حرکی۔

ہم میں سے بعض اشخاص طبعی اشیاء کے ادراک کے فوراً بعد نہایت صحت اور وضاحت کے ساتھ ان کی ذہنی تصاویر قائم کر سکتے ہیں۔ اگر احساسی ارتسام جو ہوا ہے یا اچانک اس میں انقطاع واقع ہو جائے، لیکن ہم پھر بھی اس پر فکر کرتے ہیں تو ہم میں سے اکثر، ذرا سی کوشش سے اس کی تصویر قائم کرتے ہیں اور غالباً ہم سب یہ تصویر قائم کر سکتے ہیں۔ اب خیلہ احساسی تجربے کی جگہ لے لیتا ہے۔ ان بہت زیادہ موافق حالات میں بھی یہ خیلہ جسے اولیٰ ماضی مثال کہا جاتا ہے احساسی تجربے سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ یہ اختلاف صرف اسی اعتبار سے نہیں ہوتا کہ اس میں احساسی وضاحت کی ناقابل تعریف کیفیت صفت نہیں ہوتی، بلکہ اس لحاظ سے بھی کہ اس میں احساسی تجربے کا تفصیلی تنوع اور ثبات و قیام مفقود ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی ایسی چیز کے مختلف حصوں اور پہلوؤں پر یکے بعد دیگرے فکریں جس کا ہم کو کچھ دیر قبل ہی ادراک ہوا ہے تو ہمارا خیلہ آتا جاتا رہتا ہے۔ ایک یاد دہنت گزرنے کے بعد اولیٰ ماضی مثال اعتبار صحت و ثبات اور بھی گرجاتی ہے +

مادی طبعی اشیاء کا تخیل اور اس کی فکر سے اس بات میں فروتر ہوتا ہے کہ اس میں خالی کا احتمال زیادہ تر ہوتا ہے۔ لیکن بخلاف اس کے یہ اس پر اس حیثیت سے فائق بھی ہوتا ہے کہ یہ اپنے آپ کو مستقبل میں پھیلا سکتا ہے اور ان اشیاء کی پیش بینی کر سکتا ہے جو ہمارے حواس کی دسترس سے بالکل باہر ہوتی ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تمام فکر یہاں تک کہ حیوانات اور انسان کے بچوں کا ابتدائی اور اس کی فکر بھی ایک حد تک اس چیز کی پیش بینی کو شامل ہوتا ہے جو آئندہ سامنے آنے والی ہے یعنی یہ کہ اس میں ہم ذہنی و جسمانی فعلیت کے آئندہ سلسلوں کی پیش بینی کیا کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے خالص اور اس کی فکر کا خالص عقلی فکر میں انتقال بالکل ناممکن ہوتا ہے۔ جس قدر زیادہ ترقی یافتہ احوال کی فکر ہوتا ہے اسی قدر زیادہ عقل اس میں تخیل کا ہوا کرتا ہے۔ جب ایک جوہر اس طرح شطرنج کھیلتا ہے تو اس کا فکر تقریباً خالصتہً ادراکی ہوتا ہے۔ ترقی اور عمر کی زیادتی کے ساتھ وہ بہت سی آئندہ چالوں کی پیش بینی کرنا سیکھ جاتا

ہے اور اپنے ذہن میں بساط کی اس صورت کی تصویر قائم کرتا ہے جو ان چالوں کے چلنے کے بعد پیدا ہوگی۔ ایک ماہر اس عمل کو اور زیادہ آگے بڑھا سکتا ہے یہاں تک کہ ادراکی عنصر تشریفے کا رہ جاتا ہے۔ آنکھیں بند کر کے کھیلنے میں اس کی مثال ملتی ہے +  
 تخیل کا اصلی اور اولی کام یہ ہے کہ تجلی سطح پر سعی و خطا کے عمل کو بروئے کار لائے اور فعل کے ختم یا شروع ہونے سے قبل ہر موقعہ و محل اور فعل کی ہر کڑی کے نتائج کی تصویر کھینچے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ذہن کے اس ابتدائی و طیفہ کی ترقی یافتہ صورت ہے کہ یہ پیش بینی کیا کرتا ہے۔ اگر اس کا عمل صحیح ہوتا ہے تو ہمارے افعال میں بے انتہا سچت ہوتی ہے اس لئے کہ اب واقعی سعی و خطا غیر ضروری ہو جاتا ہے اور یہ صحت کے ساتھ عمل کرتا یا کر سکتا ہے، محض اس وجہ سے کہ جس دنیا میں ہم رہتے ہیں وہ کچھ ایسی ہے کہ جس میں مشابہ مقدمات اکثر مشابہت الیات کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن اس بیان کی صحت یہ بتانی ہے اس وجہ سے کہ بعض اوقات جو مقدمات یا تالیات بظاہر مشابہ ہوتے ہیں وہ دراصل غیر مشابہ ہوتے ہیں اور اسی طرح بظاہر غیر مشابہ صورت حال ہے جو ہر مشابہ اور اس لئے مشابہ نتائج پیدا کرنے کے قابل ہوتی ہے۔ لہذا محض محاکاتی تخیل سے بہت زیادہ مطلب براری نہیں ہوتی اور تخیل کی علی تر اور کچھ بینی پرواز کے لئے استدلالی کے تعاون کی ضرورت ہوتی ہے۔ استدلال وہ عمل ہے جو کسی شے یا صورت حالات میں سے ایسی خصوصیات چن لیتا ہے جو موجودہ غرض و مقصد کے لئے مفید ہوتی ہیں اور ان سے مستقبل کی تصویر کھینچتا ہے۔ یہ تصویر ماضی سے مشابہت تمامہ نہیں رکھتی بلکہ حال کے مخصوص حالات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جب ہماری غرض محض یہ ہوتی ہے کہ اپنے گزشتہ تجربات کو یاد کریں اور ان کو تخیل میں لائیں تب تخیل تقریباً خالصتہ محاکاتی ہوتا ہے۔ یہ فرض کرنا غلطی ہے کہ گزشتہ تجربات کا صحیح و مطابق اصل اچھا تخیل کی سب سے ابتدائی صورت ہے۔ اس کا وجہ جیسا کہ ہم اوپر کہ آئے ہیں یہ ہے کہ تخیل کا اولی کام صرف مستقبل کی تصویر کھینچنا اور آئندہ واقعات کی پیش بینی کرنا ہے۔

تفکر کی ہر صورت کی طرح تخیل بھی مقصدی ہوتا ہے۔ یہاں ہم ”مقصدی“ کے عام معنی لے رہے ہیں لہذا ہمارا مطلب یہ ہے کہ یہ طلبی ہوتا ہے لیکن اس حیثیت

سے تخیل بہت مختلف ہوتا ہے۔ اس کی ایک حد تو خواب بیداری ہے کہ جس میں لمبی جزو یعنی محرک سب سے زیادہ مبہم اور غیر واضح اور مقصد سب سے کم سرکھی ہوتا ہے اور دوسری حد وہ تخیل ہے جو کسی مقررہ غایت کے حصول کے لئے ایک متعین تجویز قائم کرنے میں عمل کرتا ہے۔ ”خواب بیداری“ اور اس کے محرکات کا ذکر میں خوابوں اور ذہنی اعمال کی ان غیر معمولی صورتوں کی بحث میں کروں گا جن سے اس کو تعلق ہے۔

## ”حافظے کے اختیارات“

محاکاتی تخیل کا عمل میں بھی بہت عمیق مطالعہ کیا گیا ہے۔ اسے بالعموم حافظہ اور تلازم کی اختیاری تحقیق کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ مقصود اس تحقیق سے یہ تھا کہ مثلاً کو سادہ ترین بنا کر محاکاتی تخیل کے سب سے زیادہ ابتدائی قوانین کا انکشاف کیا جائے

ع۔ یعنی حصہ دوم میں۔ یہاں یہ کہنا کافی ہے کہ زمانہ حال کی تحقیق نے واضح طور پر ثابت کر دیا ہے کہ شیخ علی کے سے تو ابھائے بیداری اور سونے والے شخص کے سب سے زیادہ بے ترتیب خواب دونوں کے دونوں کسی نہ کسی ایسے ہیجان اور کسی نہ کسی ایسے طبی رجحان کے مظاہر ثابت کئے جاسکتے ہیں جس کی پوری تشفی انسان اور اشیاء کے ساتھ اس سیل جول میں نہیں ہوتی جس کو ہم طبعاً اور صحیح معنوں میں حیات حقیقی کہتے ہیں۔ (مصنف)

ع۔ یہاں قارئین کو ایک غلط سمجھ سے ہوشیار رہنا چاہیے جو انگریزی اصطلاح Reproduction سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ کہنا کہ ہم اپنے تخیل یا مانظہ میں گزشتہ غمراہی کو Reproduce کرتے ہیں ایک بالکل فطری اور آسان طریق بیان ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس پہلو یا شخص کے تخیل میں جس کو میں نے کل دیکھا تھا میں اس چیز کو لفظاً و معنیاً دوبارہ پیدا نہیں کرتا جس طرح کہ اس کے اور اک میں اس کو پیدا نہیں کرتا۔ لیکن انگریزی لفظ Reproduction کی چونکہ ایک دلالت یہ بھی ہے کہ دو مختلف مواقع پر ایک ایسی چیز پیدا کی گئی ہے جو خود اپنے شاہد ہے مثلاً اس حالت میں جب میں سیبوں کے ایک ٹوکے میں سے ایک ہی سیب دو مختلف مواقع پر زکالوں لہذا اکثر ماہرین نفسیات نے یہ کہنا شروع کر دیا ہے کہ (بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۹۱)

اس طرح کی اختیاری تحقیق سب سے پہلے اے بنگاؤس نے کی اور پروفیسر جی ای میولر اور دیگر محققین نے اس کو صحت کے اعلیٰ درجہ پر پہنچایا۔ اے بنگاؤس نے کچھ اشعار چند مرتبہ پڑھ کر حفظ کئے اور مختلف زمانی وقفوں کے بعد یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ ان ہی اشعار کو دوبارہ حفظ کرنے کے لئے کتنی کتنی مرتبہ پڑھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح اس نے باز قراتوں کی تعداد کے ذریعے "نیاں" کی ان مقداروں کی پیمائش کی جو مختلف زمانی وقفوں کے بعد پیدا ہوئیں اس پیمائش کی بنا پر اس نے "ذہول" کا ایک سطحی تیار کیا۔

اب اس اختیار میں ظاہر ہے کہ بعض اشعار اوروں کے مقابلے میں زیادہ آسانی کے ساتھ یاد ہو گئے، شاید اس وجہ سے کہ یہ زیادہ دلچسپ تھے یا اس لئے کہ ان کی بحر بہت دلکش تھی یا اس سبب سے کہ ان کے الفاظ میں موسیقیت زیادہ تھی۔

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ) "درکات" یا "تصورات" یا "احساسات" یا "تمثیلات" کا Reproduction (محاکات) ہوتا ہے اور اکثر کہا جاتا ہے کہ "درک" کی محاکات "تصور" کی صورت میں اور احساسات کی "تمثال" کی صورت میں ہوتی ہے۔ یہ ایک اور مثال ہے زبان کے اس سُست اور مبہم استعمال کی جس نے فلسفہ اور نفسیات میں اس قدر فساد کیا ہے۔ اس سے محفوظ رہنے کے لئے یہ صاف طور سے سمجھ لینا چاہئے کہ ان تمام صفحات میں Reproductive Imagination سے ہماری مراد صرف یہ ہوگی کہ ہم اس چیز پر دوبارہ فکر کرنے ہیں جس پر کہ ہم اس سے قبل فکر کر چکے ہیں اور۔ Faithful

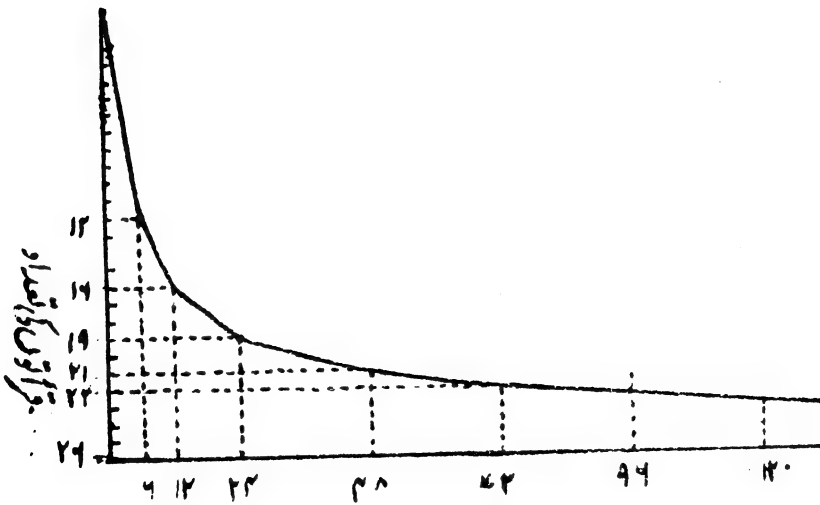
reproduction سے مراد محض یہ ہوگی کہ ہم ایک شے پر بعینہ اسی صورت میں فکر کر رہے ہیں جس صورت میں کہ کسی گزشتہ موقع پر اس کا ادراک ہوا یا اس فکر کیا گیا تھا (مصنف) دوسرے الفاظ میں لفظ Reproduction پر و فیئر میکنڈ وگل کے نزدیک ایسا کا ہم معنی ہے کہ "محاکات" (مترجم)

Ebbinghaus

Obliviscence

Curve

لہذا اے بنگھاؤس نے اس اختیار میں یہ ترمیم کی کہ اس نے بجائے اشعار کے بے معنی الفاظ کی چند قطاریں حفظ کیں اور ان کو ایک سادہ میکا نئی طریقے سے انکھوں کے سامنے پیش کیا۔ اس کے لئے اس نے ایک گھومنے والا بیلین استعمال کیا جس پر یہ تمام بے معنی الفاظ لکھے تھے۔ اس بیلین کے سامنے ایک چھوٹا سا سوراخ تھا، کہ جب بیلین پھرتا تھا تو یہ الفاظ یکے بعد دیگرے اس سوراخ میں سے دکھائی دیتے تھے۔ اس طرح ایک وقت میں صرف ایک لفظ معمول کی انکھوں کے سامنے آتا تھا۔ اس طریقے سے ایک طرف تو یہ ہوا کہ الفاظ کی مدت ظہور مساوی اور غیر متغیر ہو گئی، اور دوسری طرف آنکھ اگلے اور پچھلے الفاظ پر نہ پڑ سکتی تھی۔ زمانہ حال میں جس قدر اختیاری تحقیق حافظہ اور تکرار م کی ہو رہی ہے، اس کے طریقے اسی سادہ طریقے کی مرمرہ یا مختلف صورتیں ہیں۔ ان سے بہت دلچسپ نتائج حاصل ہوئے ہیں، لیکن افسوس ہے کہ انہیں ایجاز آ بھی بیان نہیں کیا جاسکتا +



گھنٹہ

شکل ۱۰۔ ذہن کا منحنی

[ اس طرح کا منحنی اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم الفاظ کی مساوی طول کی قطاروں کو کچھ وقفہ دے کر پڑھیں اور پھر ان کو مختلف وقفوں (گھنٹوں) کے بعد دوبارہ پڑھیں۔ یہ وقفے شکل ۱۰ کے افقی خط میں ظاہر کئے گئے ہیں۔ عمودی خط کی اکائیاں اس قطاروں کی قراتوں کی تعداد کو ظاہر کرتی ہیں۔ اب اس منحنی کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک قطار کو سیکھنے کے لئے یہ تمام معمول ۲۶ قراتیں کرتا تھا۔ چھ گھنٹوں کے بعد اس قطار کو دوبارہ سیکھنے کے لئے اس کو ۱۲ قراتوں کی ضرورت ہوتی تھی ۱۲ گھنٹوں کے بعد ۱۶ قراتوں کی ۲۴ گھنٹوں کے بعد ۱۹ قراتوں کی و قس علی ہذا شکل دیکھنے سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ منحنی آہستہ آہستہ افقی خط سے قریب ہو رہا ہے اور یہ خط کامل ذہول کی سطح

ہے ]  
 ”تعلیم و بازتعلیم“ کے طریقے سے ذہول کے منحنی کو قابض کرنا منجملہ ان نتائج کے ہے جو عام دیکھی رکھتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دیگر حیثیتوں کی طرح اس حیثیت سے بھی افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ تاہم ان سب میں یہ بات مشترک ہوتی ہے کہ شروع شروع میں تو شرح نسیان بہت تیز ہوتی ہے لیکن آہستہ آہستہ یہ ہلکی پڑ جاتی ہے یہاں تک کہ ایک خاص وقت پر پہونچ کر بہت گہست ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایک حفظ کئے ہوئے سلسلہ الفاظ کے کسی حصے کو دہرانے کی قابلیت کے ختم ہونے کے سالوں بعد تک اس کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہ رہی جاتا ہے اور اس سے اس تمام سلسلے کو دوبارہ حفظ کرنے میں آسانی ہوتی ہے +

علاوہ ازیں عام دیکھی کا ایک اور بڑا سوال جس پر ان طریقوں سے روشنی پڑتی معلوم ہوتی ہے یہ ہے کہ کس حد تک اور کن معنوں میں حافظ کی اصلاح مشق سے ہو سکتی ہے؟ عام خیال یہ ہے کہ مشق و تربیت سے حافظے کی بے انتہا اصلاح کی جاسکتی ہے۔ یہی

خیال اکثر تعلیمی طرق عمل کی بنیاد ہے۔ متعدد تجارتی ایجنسیاں اپنے موکلوں کے "حافظوں" کی اصلاح کا بیڑا اٹھاتی ہیں۔ ان کی مالی کامیابی اور ان کے صداقت نامہ جات کی کثرت ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال کس قدر عام ہے اور ان ہی سے اس خیال کی تائید ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن رخصتہ مرہ کھنگو میں "حافظ" کی اصطلاح قدیم قوائی نفسیات کی ایک قوت پر دلالت کرتی ہے۔ یہاں ہم کو ان تین اجزا میں تیز کر لینی چاہئے، جو "حافظ" کی اصطلاح میں مجتمع سمجھے جاتے ہیں۔ (۱) "حفظ کرنے" کی طاقت (۲) ان اثرات کی خازنیت جو احیاء میں آسانی پیدا کرتے ہیں اور (۳) ان اثرات کی مدد سے احیاء کی قابلیت۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ان میں سے نمبر اول کی مناسب مشق و تمرین سے بہت زیادہ اصلاح کی جاسکتی ہے۔ ہر وہ شخص جو بے معنی الفاظ کی قطاروں پر آزمائش کرتا ہے، جانتا ہے کہ وہ بہت جلد اپنے حفظ کرنے کے عمل میں اصلاح کر لیتا ہے مثلاً مندرجہ ذیل الفاظ کو: مون۔ نک۔ نب۔ لز۔ دل۔ پک۔ ز۔ پیف۔ لوگ۔ وٹ۔ بہت ممکن ہے کہ روانی کے ساتھ دہرانے کے لئے تم کو بیس یا زائد مرتبہ ان الفاظ کو پڑھنا پڑے۔ لیکن ایسی چند قطاروں کی مشق کے بعد تم کو معلوم ہو گا کہ تم شاید پانچ یا دس قراتوں کے بعد ہی اس کو دہرا سکتے ہو۔ پروفیسر میلو مان اور اس کے شاگردوں نے ایک نہایت نفیس کتاب میں ثابت کیا ہے کہ یہ اصلاح بہت زیادہ مددگار کی جاسکتی ہے۔ انہوں نے یہ بھی دکھایا ہے کہ بے معنی الفاظ "حفظ کرنے" کی قابلیت کی اصلاح کا اثر دیگر مواد کو "حفظ کرنے" کی قابلیت پر پڑتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ اصلاح مذکورہ بالا اجزا میں سے صرف پہلے، یا پہلے اور تیسرے جزو پر اثر آفرین ہوتی ہو۔ اس میں شبہ



نہیں کہ شق سے ہم اس کام کو زیادہ کامیابی کے ساتھ کرنا اور توجہ کو زیادہ مناسب طریقہ سے جانا اور تقسیم کرنا سیکھ سکتے ہیں۔ پھر جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہر روز ہماری اس اصلاح میں اضافہ ہو رہا ہے تو ہم کو اس کام کے ساتھ اور زیادہ دلچسپی ہو جاتی ہے لہذا ہماری محنت بڑھتی ہے اور ہم اور زیادہ کوشش کرنا شروع کرتے ہیں۔ لیکن پروفیسر میو مان کے نتائج اس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ کیا دوسرے جزو یعنی خازنیت میں بھی شق سے اصلاح ہو سکتی ہے؟ اکثر باہرین نفسیات نے ایک حد تک ادعا کے ساتھ اس سوال کا جواب نفی میں دیا ہے اور اپنا جواب عام اصول سے منبج کیا ہے۔ چنانچہ ولیم جیمس لکھتا ہے: ”شق و تمرین کی کوئی مقدار بھی انسان کی عام خازنیت کی اصلاح نہیں کر سکتی۔ یہ ایک عضو باقی صفت ہے جو اس کی سرشت میں ہوتی ہے اور جس کو بدلنے کی وہ اس قدر نہیں کر سکتا اس میں شبہ نہیں کہ یہ بحالت مرض و بحالت صحت مختلف ہوتی ہے اور یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ یہ صبح کے وقت یا اس وقت جب ہم تازہ دم ہوتے ہیں بہتر ہوتی ہے یہ نسبت اس وقت کے جب ہم تھکے ماندے اور ہارے ہوئے ہوتے ہیں۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ ایک شخص کی خازنیت اس کی صحت کی عام حالت کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور یہ کہ جو چیز اس کی صحت کے لئے مفید ہوگی وہ اس کے حافظے کے لئے بھی مفید ہی ہوگی۔ بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ عقلی کام کی جس قدر مقدار دماغ کی عام حالت کے لئے مفید ہوتی ہے وہی عام خازنیت کے لئے فائدہ بخش ہوگی۔ لیکن اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ظاہر ہے کہ ہمارے اس بیان سے لوگوں کے عام عقیدہ کو ٹھیس بیگیگی۔“

یہ تمام بیان نفسیات میں سمجھے ہوئے فکر کی مشکلات کی ایک نہایت عمدہ مثال ہے کیونکہ یہاں جیمس جیسے مفکر نے بھی دو باتوں میں

خلط سمٹ کر دیا ہے جن میں اس کو تمیز کرنی چاہیے تھی۔ یہ خلط سمٹتے ہمارے مذکورہ بالا اجزاء میں سے دوسرے اور تیسرے اجزاء یعنی غارت اور قابلیت اچیا کیں ہو اسے عام حالتوں میں مثلاً تھکان یا حالتِ صحت کے تغیرات کے ساتھ قابلیت کے جن اختلافات کا اس نے ذکر کیا ہے ان کو ہماری غارت سے نہیں بلکہ قابلیت اچیا سے تعلق ہے۔ چنانچہ تھکان یا بیماری کی حالت میں بہت ممکن ہے کہ ہم کو وہ باتیں یاد آجائیں جن کو ہم حالتِ صحت میں ارادۂ بھی یاد نہیں کر سکتے۔ بعض صورتوں میں تو ہم کو خود اپنا یا اپنے گہرے دوست کا نام بھی یاد نہیں آتا۔ لیکن تندرست ہونے کے بعد اس ناقابلِ اختتامہ ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قدرِ تمہاری غارت سے نہ تھا بلکہ تمہاری قابلیت اچیا کا تھا۔

جیسا کہ یہ دعویٰ کہ تربیت سے انسان کی غارت کی اصلاح نہیں ہو سکتی اس عقیدہ سے منبج ہے کہ غارت و دماغ میں اثرات کے قیام و ثبات کے ہم معنی ہے۔ اس عقیدہ کی صداقت و صحت کو فرض کرنے میں جیسا نے اور بہت سے ماہرین نفسیات کا ساتھ دیا ہے۔ لیکن دو ایک بہت دلچسپ مضامین اقترح المسؤل میں پھنسا ہوا تھا جو اس وقت تک زیرِ بحث ہے۔ بعض فلاسفہ و ماہرین نفسیات ایسے ہیں جن کا خیال ہے کہ نقطہ دماغی اثرات کے ثبات و قیام پر توقف و شروط نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک خالصہ روحانی ذہنی تخلیق ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ہمارا تجربہ ہمارے ذہن پر ایک ناقابلِ محو اثر چھوڑ جاتا ہے جس کو ہم کبھی نہیں بھولتے۔ ان کے نزدیک کسی بات کو بھولنے میں فتویٰ مذکورہ بالا اجزاء میں سے تیسرے کا ہوتا ہے نہ کہ دوسرے کا۔ پروفیسر فرائلڈ اور اس کے شاگردوں یعنی متعلمانِ نفسی تحلیل کی نفسیات بھی اسی عقیدہ کی طرف اشارہ

علہ۔ اور جس کو خود جیسا نے اپنی بعد کی تصانیف میں ایسا ہی کہا ہے (مصنف)

کرتی ہے اگرچہ جہاں تک مجھے علم ہے قرآن میں اب تک اسے صراحتاً بیان نہیں کیا ہے۔ یہ زیادہ تر اس واقعہ پر مبنی ہے کہ تو رم بہنا طبعی، اور دیگر غیر معمولی حالات (خصوصاً ڈوبنے) یا کسی اور تشدد کی وجہ سے مرنے کے قریب ہونے میں ایک شخص کو اکثر ایسی باتیں یاد آتی ہیں جن کو وہ اپنی عام اور معمولی حالت میں یاد نہ کر سکتا تھا۔

## کیا مشق سے خازنیت کی اصلاح ہو جاتی ہے؟

ماہیت خازنیت کے متعلق یہ دونوں عقائد اس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ کیا مشق سے خازنیت کی اصلاح ہو سکتی ہے؟ اس سوال کا جواب صرف تجربی مشاہدے سے دیا جاسکتا ہے۔ یہ واقعہ کا ایک سیدھا سا سوال ہے، جس کا جواب اختیاری مشاہدے سے دیا جاسکتا ہے، اگرچہ ماہیت خازنیت کے متعلق ہم پھر بھی بے علم ہی رہتے ہیں۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، اس سوال کی اب تک صرف ایک اختیاری تحقیق ہوئی ہے، یعنی وہ خود میں نے اور مس ایم اسمتھ نے مل کر کی ہے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ تعلیم و بازتعلیم کے سادہ طریقے سے مشکل حل نہیں ہو سکتی، کیونکہ مشق سے جو اصلاح ”تعلیم“ کی ہوتی ہے وہ ”بازتعلیم“ کے عمل پر بھی اثر کر سکتی ہے۔ خازنیت کی اصلاح کو سنگشفت کرنے کے لئے ہم کو اس اصلاح کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے جو علی الترتیب ”تعلیم“ اور ”بازتعلیم“ کے عرصہ مشق کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اگر ان دونوں کی اصلاح مساوی ہے تو پھر خازنیت کی اصلاح کا دعویٰ باطل ہے۔ لیکن اگر ”بازتعلیم“ میں ”تعلیم“ کی نسبت اصلاح زیادہ ہے تو پھر فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہ قابل اصلاح

مشق سے غازیئت کی اصلاح پر دلالت کرتی ہے۔ یہ گویا ہمارے طویل  
 اختیار کا خاکہ تھا جس میں چھ معمولوں میں سے ہر ایک نے کئی ہفتوں تک  
 ہر روز الفاظ کی نئی قطاروں کا تعلم کیا، اور پھر جو بیس لفظوں کے بعد  
 ان کا "باز تعلم" کیا۔ اس اختیار سے معلوم ہوا کہ "تعلیم" اور "باز تعلیم"  
 دونوں میں بہت اصلاح ہوتی، اور تین معمولوں میں "باز تعلیم" کی اصلاح  
 "تعلیم" کی اصلاح کی بہ نسبت بہت زیادہ تھی۔ اس نتیجہ سے مشق کی  
 بدولت غازیئت کی اصلاح پر دلالت ہوتی ہے + اس اہم نتیجہ کے  
 قطعی ثبوت کے لئے تو یقیناً اس بات کی ضرورت ہے کہ اس قسم کا  
 اختیار بہت سے معمولوں پر کیا جائے۔ لیکن اگر ان تمام اختیارات  
 سے بھی یہ نتائج برآمد ہوں تب بھی اس کی تاویل و تعبیر مشتبہ رہ سکتی ہے  
 کیونکہ بہت ممکن ہے کہ مشق مذکورہ بالا تین وظائف میں سے پہلی نسبت تیسرے کی زیادہ  
 اصلاح کرتی ہو۔ یعنی یہ کہ ہو سکتا ہے کہ ارادۂ احیا کرنے کی قابلیت مشق سے  
 بہتر ہو جاتی ہو۔ میں نے اس تحقیق کا ذکر صرف اس فرض سے کیا ہے کہ  
 قارئین کو معلوم ہو جائے کہ اس قسم کی اختیاری تحقیق سے ان مسائل  
 پر روشنی پڑ سکتی ہے جن کی عملی اہمیت اور نظریہ دہشی بہت زیادہ  
 ہے +

## کیا عادت اور حافظہ دونوں ایک ہی فطالت ہیں؟

حافظے کی مذکورہ بالا اختیاری تحقیقات سے جو تفصیلی نتائج پیدا ہوتے ہیں،  
 ان سے بھی زیادہ عام دلچسپی کا سوال یہ ہے کہ یہ ولیفہ جس کی یہ تمام تحقیق ہو رہی ہے  
 اصل میں ہے کیا؟ یہ وہ سوال ہے جو اختیاری محققین میں سے کسی کے خیال میں نہیں  
 آیا۔ اس میدان کے تقریباً تمام اختیاری محققین نے حافظہ و تلامزم کے عضویاتی نظریے  
 کی صحت کو تسلیم کر لیا ہے۔ اس نظریے کے مطابق تمام وہ چیز جس کو ہم حافظہ و تلامزم  
 کہتے ہیں اور اصل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ دماغ میں ایسے راستے قائم اور مستقل

ہو جاتے ہیں کہ محسوس رو کے سیلان کے لئے جن کی مزاحمت کم ہوتی ہے۔ یہ نظریہ نہایت آسانی سے نظریہ "تصورات" اور اس نظریہ کے ساتھ علاوہ ملاپید کر لیتا ہے کہ "تصورات" ان احساسات اور "تمثالات" پر مشتمل ہوتے ہیں جو متلازم ہو کر ایک مجموعے یا پچھے کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اسی طرح کردار کا میکانیکی نظریہ بھی اس کو بہت جلد قبول کر لیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح "تصورات" متلازم "تمثالات" کے سمجھے گئے جاتے ہیں اسی طرح کردار کی پیچیدہ اور مرکب صورتیں متلازم اضطرابات کے سمجھے گئے ہوتی ہیں اور فرض کیا جاتا ہے کہ مختلف "احساسات" یا "تمثالات" کسی نہ کسی طریقے سے مختلف اضطرابات کے ساتھ متعلق ہیں۔ "تلازم" گویا ایک کم مزاحمت والا راستہ ہے جو دو اضطرابی قوسوں کو ایک پیچیدہ قوس کی صورت میں مرکب کرتا ہے +

یہ تمام نظریے اس خوبی سے باہم مل کر ایک معقول اور قابل فہم مرکب نظریہ دیتی ہیں کہ حاکم اور جسمانی عادت اور اصل ایک ہی وظائف ہیں انباتے ہیں کہ چند جزئی اختلافات کے ساتھ اس مرکب نظریے کو عام طور پر تسلیم اور قبول کر لیا گیا ہے اور اکثر نے تو اس کو بلاچوں و چرا اور اس کی مشکلات کو معلوم کرنے کی کوشش کے بغیر ہی مان لیا ہے۔ یہ نظریہ واقعات کی اس قدر کثیر تعداد پر مبنی ہے کہ صرف ایک غیر معمولی طور پر آزاد اور اجتہادی ذہن ہی اس کو تحدی کرنے کی جرأت کرے گا۔ پروفیسر برگسٹن ایسا ذہن رکھتا ہے۔ چنانچہ اس نے نہایت جرأت کے ساتھ ان تمام دور رس مفروضات و مزعومات کو تحدی کی ہے جو حیات اور ذہن کی میکانیکی توجہات و تاویلات کی جان ہیں۔ میں یہاں پروفیسر برگسٹن کے استدلال کی تفصیل کو نظر انداز کر کے صرف اس قسم تنقید کی طرف اشارہ کروں گا جو اس نے تجویز کی ہے +

برگسٹن کہتا ہے کہ ہم کو عادت اور حقیقی حاکم میں تفریق کرنی چاہئے۔ عادت کا تعلق جسم سے ہوتا ہے اور حاکم کا ذہن سے۔ یہ عضو باقی نظریہ کہ نظام

۱۔ آزاد ماضی دو متمیز صورتوں میں باقی رہتا ہے۔ اول محرک خشیوں میں (بقیہ ماضیہ صفحہ ۴۰۰ پر)

اعصاب میں کم مزاحمت کے راستے ہوتے ہیں جو عصبی رو کے بار بار گزرنے سے قائم اور گہرے ہوتے ہیں عادت کی ماہیت کے لئے تو غالباً بہت موزوں ہے لیکن خاص حافظے پر اس سے کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ بے معنی الفاظ کی قطاروں کے یاد کرنے کے طریقوں سے حافظے کی نام نہاد تحقیقات دراصل عادت کی تحقیق ہے نہ کہ حافظے کی اور جو کچھ نتائج کہ ان تحقیقات سے حاصل ہوتے ہیں وہ قوانین عادت ہیں نہ کہ قوانین حافظہ۔ لیکن محاکاتی (احیائی) تخیل کی تقریباً تمام مثالوں میں ہم کو عادت اور حافظے کے مرکب سے معاملہ پڑتا ہے۔ بے معنی الفاظ کے اختبارات میں طرز عمل کو سادہ تر اور معیاری بنانے کے لئے جس قدر احتیاطیں ہم کرتے ہیں وہ سب عادت پر تو زور دیتی ہیں اور حافظہ کا حصہ کم کرتی جاتی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ بے معنی الفاظ کا انتخاب اس لئے ہوتا ہے کہ ہمارا مواد ان سابقہ متشکل تلازمات سے پاک ہو جو ہر مانوس لفظ کا لازمہ ہوا کرتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اس طرح ”معنوں“ یا مفہوم کا عنصر اقل قلیل ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی مقصد کا جزو بھی تا بہ حد امکان غیر متغیر کر دیا جاتا ہے لیکن یہ بھی اقل قلیل ہو جاتا ہے۔ معمول ان الفاظ کو یاد کرتا ہے لیکن محض اس لئے کہ علم کو ترقی دینے کی خاطر اس کام کا ارادہ اس کی تحریک کرتا ہے۔ تاہم باوجود اس تمام سادگی کے جو عادت کے غلبہ کا باعث ہوتی ہے اور جو الفاظ کے احیا کو ایک حرکی عادت یا حرکی شین (جس کو ہم نے مشق سے حاصل کیا ہے) کی محض کار فرمائی میں تحویل کرتی ہے حقیقی ذہنی فعلیت اور حقیقی حافظہ کے اثرات اس تمام عمل میں غیر مشتبہ ہیں۔ اکثر اختباراتی نتائج سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ الفاظ کی ایک قطار کے ”تعلیم“ اور اس کے احیاء دونوں میں مختلف الفاظ میں وہ تعلق نہیں ہوتا جو ایک زنجیر کی کڑیوں میں ہوا کرتا ہے۔ بخلاف اس کے ہر قطار ذہن کے لئے ایک وحدت ہے کیونکہ معمول

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اور دوم قائم بالذات یادداشتوں میں . . . اس سبق کا حافظہ جس کو ہم نے ”حفظ یاد“ کیا ہے عادت کی تمام علامات رکھتا ہے . . . لیکن ہر متعاقب قرارت کا حافظہ عادت کی کوئی علامت نہیں رکھتا . . . ان دونوں حافظوں میں سے ایک تو خاص حافظہ ہے اور دوسرا وہ حافظہ جس کی تاویل عادت سے ہوئی ہے (دیکھو اس کی کتاب Matter and memory باب دوم و نصف)

اس کو قصد آایا سمجھتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہر قطار بحیثیت مفکوز ایک طلبی تسلسل رکھتی ہے یا زیادہ صحت کے خیال سے یوں کہو کہ ہر قطار کا تفکر "تصورات" یا حرکات کا سلسلہ یا تعاقب نہیں بلکہ یہ ایک کل ثبوت پر تفکر ہے جس کے اجزاء کا نام کے بعد دیگر سے لیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک لمبی قطار کا تعلم غیر متناسب طور پر مشکل ہوتا ہے مثلاً اگر آٹھ الفاظ کی قطار کے تعلم کے لئے چھ قراتوں کی ضرورت ہوتی ہے تو سولہ الفاظ کی قطار کے تعلم کے لئے چھ بلکہ بارہ قراتیں بھی کافی نہیں ہوتیں۔ ان کے لئے شاید چالیس یا پچاس یا اس سے بھی زیادہ قراتوں کی ضرورت ہوتی ہے +

پھر جب تم اس قطار کو بہت دفعہ پڑھ لیتے ہو تو پھر اس کے الفاظ تمہاری زبان سے تمہاری کوشش کے بغیر نکلتے چلے آتے ہیں اور ان کو زبان سے ادا کرنے سے قبل تم کو ان کا علم بھی نہیں ہوتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ الفاظ گراموفون سے نکل رہے ہیں اور تم ان کو سن رہے ہو۔ اس عمل میں ربط ضبط پیدا کرنے یا اس کو زیر تصرف لانے کی ہر کوشش سے الفاظ کے اعادے کی روائی میں خلل پڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے اور یہ ایک بچختہ حرکی عادت یا بقول بعض "شناووی طور پر قسری عمل" کی علامت ہے۔ اس قسم کی حرکی عادت ان تجربات کی یادداشت کو شامل نہیں جن کے ذریعہ سے یہ حاصل ہوئی تھی۔ یہ ایک میکانکی عمل سے ممکن ترین مشابہت رکھتی ہے اس میں گویا ایک مشین کام کرتی ہے جیسے کہ میکانیکیت کے مطابق ہمارے ہر کردار میں کیا کرتی ہے۔ لیکن جیسا کہ بوگلسان نے بھی بتایا ہے ہم کر سکتے ہیں کہ عادی فعل کے دوران میں حافظہ کو بھی بروئے کار لے آئیں۔ چنانچہ ہم ان قراتوں میں سے کسی ایک کو یاد کر سکتے ہیں جن کے اعادے سے ہم نے اس قطار کو حفظ کیا ہے۔ ان قراتوں میں سے ہر ایک ایک واحد واقعہ تھی اور ان میں کسی کو یاد کرنا بھی اتنا ہی انوکھا واقعہ ہے جو تمام دیگر ذہنی واقعات سے علیحدہ ہے اور یاد کئے ہوئے واقعہ سے ایک انوکھا تعلق رکھتا ہے۔ بخلاف اس کے حرکی عادت تمام مختلف و متعاقب قراتوں کا مجموعی اثر ہے اور ان میں سے کسی سے بھی کوئی انوکھا تعلق نہیں رکھتی +

پھر ہم کو معلوم ہے کہ ایک عادت حرکت قائم کرنے کے لئے حرکات کے اس سلسلے کی بالکل یا تقریباً بالکل مشابہ حالات میں کئی مرتبہ تکرار کرنے کی ضرورت

پڑتی ہے حالانکہ کسی بہت زیادہ دلچسپ منظر یا بہت زیادہ دلکش نغمہ کا واعدہ اور اک ہی ہم کو اس قابل بنا سکتا ہے کہ ہم اس منظر یا نغمے کو یاد کر لیں یا اس کے احساسی نمونے کی تمام تفصیل کا سمجھنے کے ساتھ اچھا کر لیں۔ تاہم اگر حافظہ اور عادت بعینہ ایک ہی وظائف ہیں تب بھی احساسی نمونے کا اچھا اس قسم کے بہت سے عصبی روابط پر منحصر سمجھا جانا چاہئے جن میں سے چند حرکیات میں شامل ہوتے ہیں۔ لہذا اب سوال یہ ہے کہ اس قیاس کے مطابق احساسی حافظہ پر اس بڑی توقیت کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ میرا خیال تو یہ ہے کہ نفس اس قسم کے واقعات کا وجود حافظہ اور حرکیات کی صفت کے قیاس پر ایک ناقابل جواب اعتراض ہے +

مختصر یہ کہ یہ عام عقیدہ کہ ”عادت“ اور ”حافظہ“ اساساً بعینہ ایک ہی وظائف ہیں اور یہ کہ دونوں کی توجیہ مساوی طور پر اصول ”تلازم“ سے ہو سکتی ہے بد اہمیتہ ناقابل قبول ہے۔ لیکن اس ضمن میں یہ خیال رکھنا چاہئے کہ تلازم سے ہماری مراد دماغ میں کے وہ راستے ہیں جن کی مزاحمت ہوتی ہے +

طریقہ لزوم کے استعمال سے اس افراض کا اعتباری امتحان ہو سکتا ہے۔ یہ وہ طریقہ ہے جس نے زمانہ حال میں بہت ترقی پائی ہے اور نفسیات میں جس کے استعمال سے بہت دلچسپ نتائج برآمد ہوئے ہیں۔ مسئلہ زیر بحث کے لئے اس کا استعمال مندرجہ ذیل استدلال پر موقوف ہے۔ اگر عادت اور حافظہ اور تلازم ایک مشترک وظیفہ یعنی دماغ کی قابلیت اثر پذیر ہے یا اس آسانی اور سہولت پر منحصر ہے جس سے دماغ میں نئے راستے قائم اور محفوظ ہوتے ہیں اور اگر بقول جیمس یہ ایک

۱۔ Correlation Method - نفسیات میں اس طریقے کا استعمال اور اس کی نشوونما زیادہ تر پروفیسر سپیٹرمین Prof Spearman کی اس محنت کا نتیجہ ہے جو برٹش جرنل آف سائنس کا لوجی اور دیگر جرائد میں شکل مضامین شائع ہوئی ہے۔ اس طریقے پر ایک نہایت نفیس بحث ولیم براؤن اور گوڈفرے ٹامسن (Godfrey Thomson) کی کتاب Essentials of Mental Measurement میں ملے گی (مصنف)



عضویاتی صفت ہے جو ہماری سرشت میں ہوتی ہے، تو اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ غازیہ کے اعتبار سے افراد انسانی کے اختلافات اسی ایک ”عضویاتی صفت“ کے خلعی اختلافات کے مظاہر ہونگے، اور یہ کہ جس شخص کا حافظہ اچھا ہوگا وہ مختلف حرکی عادات اور تمام قسموں کے ”قازمات“ بہت جلد قائل کرے گا اور ان کو نہایت صحت کے ساتھ اپنے دماغ میں محفوظ رکھے گا۔ بخلاف اس کے اگر یہ افتراض غلط ہے اگر (بقول برگسان) حافظہ اور عادت دو بالکل علیحدہ وظائف ہیں تب ہو سکتا ہے کہ اچھے حافظے والا شخص آسانی کے ساتھ عادات قائم نہ کر سکتا ہو یا بالعکس۔ یعنی یہ کہ اگر جیسے کا دعویٰ صحیح ہے تو حافظے کی خوبی اور عادت کی خوبی میں بہت اعلیٰ ایجابی لزوم ہونا چاہئے۔ اور اگر یہ دعویٰ غلط ہے تو ہو سکتا ہے کہ لزوم کی یہ صورت ہی نہ ہو بلکہ معکوس یا سببی لزوم ہو۔ یا زیادہ عام فہم الفاظ میں یوں کہو کہ اگر جیسے کا دعویٰ صحیح ہے تو ایک ہی فرد میں حافظے اور عادت کی خوبی میں نسبت مستقیم ہونی چاہئے اور اگر یہ غلط ہے تو ان کی نسبت معکوس ہونی چاہئے۔ علاوہ انہیں (اور یہ بہت اہم دلیل ہے) اگر بہت سے افراد کے مشاہدے سے ہم کو معلوم ہو کہ حافظے اور عادت کی خوبی میں نسبت مستقیم نہیں ہے بلکہ اکثر اشخاص ایسے ہیں جن کا حافظہ تو اچھا ہے لیکن وہ یہ شکل عادات میں کمزور ہیں (یعنی اگر حافظے اور عادت کی خوبیوں کے درجہ میں ایجابی لزوم نہیں) تو یہ کافی قوی شہادت اس بات کی ہوگی کہ یہ افتراض غلط ہے اور یہ کہ عادت اور حافظہ بالکل مختلف وظائف ہیں۔ میں نے اور سر ایلم سمٹھ نے اس قسم کے مشاہدات کئے ہیں۔ ہم نے پہلے یہ فرض کر لیا کہ اگر حافظہ اور عادت دو مختلف وظائف ہیں تب بھی یہ ان تمام اعمال میں ملے جلے پائے جاتے ہیں جن میں اچھائی اور خوبی کے درجہ کی صحیح تقسیم ہو سکتی ہے۔ اس کے بعد ہم نے بہت سے (اکتالیس) معمولوں کا دو قسم کے چار کارٹوں میں امتحان لیا۔ ان میں سے ایک قسم کے دو کام ایسے تھے جن میں تشکیل عادت کا جزو غالب تھا اور باقی دو میں

تا بہ حد امکان حقیقی حافظہ زیادہ تھا اور تشکیل عادت کم۔ جب ہمارے معمولوں کا امتحان ختم ہو گیا تو ہم نے ان کو چاروں کاموں میں درجہ کا میاں بی کے مطابق ان کو فردید کئے۔ اس کے بعد پھر ہم نے تمام معمولوں کے ہر کام میں درجہ خوبی کے تناسب کی تعیین کی اور پھر چاروں کاموں میں سے ہر ایک کی خوبی کا باہم مقابلہ کیا۔ اس تمام عمل سے ثابت ہو گیا کہ عادت کے دو کاموں اور حافظہ کے دو کاموں میں باہمی لزوم کا بہت اعلیٰ مثبت درجہ تھا۔ لیکن عادت کے کام اور حافظے کے کام میں باہمی لزوم کا درجہ بہت نیچا یا منفی تھا۔ لہذا اس شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عام افتراض غلط ہے اور یہ کہ برگسان کا یہ عقیدہ صحیح ہے کہ عادت اور حافظے کی اہمیت بالکل مختلف ہے +

## تذکر میں معنوں کی اہمیت

حرکی عادت اور حافظے کی تفریق کا مزید ثبوت اس وقت ملتا ہے جب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ ”معنی“ کی وجہ سے احیاء میں بہت سہولت پیدا ہو جاتی ہے۔ جب ہم بے معنی الفاظ کی قطاریں حفظ کرتے ہیں تو ہم گویا ایک ایسا کام کرتے ہیں جس میں حقیقی حافظے کا بہت کم اور حرکی عادت کی تشکیل کا بہت زیادہ حصہ ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم اشعار حفظ کرتے ہیں تو یہ کام ایسا ہے جس میں حافظہ غالب ہوتا ہے اور حرکی عادت مغلوب۔ اسی وجہ سے اشعار کا حفظ کرنا بہت زیادہ آسان ہوا کرتا ہے۔ ہم میں سے اکثر رباعی کو صرف ایک دفعہ یا زائد سے زائد دو یا تین مرتبہ پڑھ کر یاد رکھ سکتے ہیں باوجود اس کے کہ اس میں بیس پچیس سے زائد الفاظ ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اسی قدر بے معنی الفاظ کی قطار حفظ کرنا چاہیں تو پچاس ساٹھ مرتبہ پڑھنا پڑتا ہے۔ اس تفاوت کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ میکائیکس ”جو عادت اور حافظے کی تفریق کی قائل نہیں صرف یہ کہہ سکتی ہے کہ الفاظ میں سابقاً تشکیل ملازمت بے انتہا ہوتے ہیں اور مہمل الفاظ ان ملازمت سے محروم ہوتے ہیں۔ لیکن ایک لفظ

کے گرد و بہت سے سابقا تشکل تلازمات کا اجتماع فی نفس، الفاظ کے درمیان نئے تلازمات قائم کرنے میں یہ سہیدگی اور وقت پیدا کرنا ہے۔ اختیارات سے ہمارے اس قول کی تاساتی تصدیق ہو سکتی ہے۔ لہذا یہ توجیہ فی الواقع کوئی توجیہ نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ فہل الفاظ کی قطاریاد کرنے میں ہم دراصل ایک عادت تکلم یا حرکی شین قائم کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف اشعار یاد کرنے میں ہم نہ صرف الفاظ کے معنوں کو سمجھتے ہیں، بلکہ ان روابط کے بھی جن کی وجہ سے یہ الفاظ مل کر جملے بناتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہم الفاظ کے تمام سلسلے اور مرکب جلوں کے معنوں کو یاد بھی رکھتے ہیں۔ بعض اوقات تو ایسا ہوتا ہے کہ معنی تو ہم کو یاد رہ جاتا ہے اور الفاظ ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔ لیکن معنوں کے یاد رہ جانے سے الفاظ کے احیاء میں بہت سہولت ہوتی ہے، کیونکہ یہ معنی اپنے آپکے معین ان ہی الفاظ میں ظاہر کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں +

جس طرح ہم نے اس سے قبل جسمانی اور ذہنی عادات میں تفریق کی ہے، اسی طرح اب ہم عصبی اور ذہنی تلازمات میں تفریق کرتے ہیں۔ حرکی عادت عصبی تلازم کا نتیجہ ہوتی ہے، اور حقیقی حافظہ ذہنی تلازم کو شامل ہوتا ہے، اور ذہنی تلازم ایک ایسا اصول ہے جو ایک بالکل علیحدہ قسم کا معلوم ہوتا ہے۔ یہ فرق مندرجہ ذیل ساوہ اختیار سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے:- میں ایسے الفاظ کی ایک فہرست بناؤ جن میں سے ہر ایک لفظ کسی شے پر دلالت کرتا ہو، اور یہ تمام اشیاء ایسی ہونی چاہئیں کہ ہر ایک شے اپنے مابعد کی شے سے کوئی بدیہی اور مانوس تعلق رکھتی ہوں۔ مثلاً ذیل کی فہرست لو:- درخت - مکاری - مینر - کتاب - ورق - چاندی - روپیہ - بنک - نافع - جائداد - انتظام - کفایت شعاری - غل - گھجوس - منخوس - مانوس - دوست - دشمن - دشمنی - اہرمن - اس اختیار میں ہم کو معلوم ہوگا کہ اکثر تعلیم یافتہ اشخاص اس تمام فہرست کو صرف ایک دفعہ سن کر دہرا سکیں گے بشرطیکہ یہ آہستہ آہستہ اور باواز بلند ان کے سامنے پڑھی جائے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ (۱) وہ ان الفاظ کو اسی ترتیب میں یاد رکھنے کا کام اپنے ذمہ لیں اور (۲) وہ ان الفاظ کے معنی اخذ کر لیں اور اشیاء مذکورہ کے تعلقات معلوم کر لیں۔

تمام، مبیہا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، بیس یا تیس الفاظ کی فہرست کو دہرانا سیکھنے کے لئے ہم میں اکثر لوگ کو بہت دقت اٹھاتی پڑتی ہے اور اس تمام فہرست کو سو یا زائد مرتبہ بڑے غور اور توجہ سے پڑھنا پڑتا ہے۔ لہذا اب سوال یہ ہے کہ اس تفاوت عظیم کی بنا کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ اس واقعہ پر مبنی ہے کہ ایک صورت میں تو ہم تلازم بالفاظ پر غور کر رہے ہیں اور دوسری میں تلازم بالمعنی پر۔ پہل الفاظ محض آوازیں ہیں، کہ جن سے سوائے ان کی مطبوعہ شکل کے اور کچھ مدلول نہیں ہوتا۔ بالمعنی الفاظ اشیاء پر دلالت کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی وجہ سے کسی ایسے بڑے ذہنی نظام میں فعالیت ہوتی ہے جو ذہن کی منظم ساخت میں پہلے ہی سے کوئی مقام رکھتا ہے۔ پھر جب دو متعاقباً مذکور اشیاء کے تعلقات معلوم کر لئے جاتے ہیں تو ہر نظام دوسرے کے ساتھ تعامل کرتا ہے۔ الفاظ بصورت محض آواز یا بحیثیت آلات نظم کی محض حرکات کے ہیج ہیں۔ اصلی اہمیت ان کے معنوں کی ہے۔ اگر تم دو زبانوں سے مساوی طور پر واقف ہو تو ہو سکتا تھا کہ ہماری مذکورہ بالا فہرست میں آدھے لفظ ایک زبان کے ہوتے اور آدھے دوسری کے اور اگر اس غیر زبان کے الفاظ کے معنی وہی ہیں جو ہماری موجودہ فہرست کے الفاظ کے ہیں تو پھر اس عمل میں کوئی فرق نہ پڑے گا اور ہمارے کام میں کوئی دشواری پیش نہ آئے گی۔ یہ ممکن ہے کہ تم نے الفاظ "کفایت شعاری" اور "بخل" یا "چاندی" اور "روپیہ" مختلف مواقع پر یکے بعد دیگرے بولے یا سنے ہوں، لیکن جو تلازم کہ ان اشیاء میں تمہارے ذہن میں قائم ہوتا ہے وہ اس کا نتیجہ نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے یہ اس بات کا نتیجہ ہے کہ

علم۔ جس حرکی عادت سے اس فہرست کے دہرانے میں سہولت ہوتی ہے اس کے قائم کرنے میں بھی کوشش، یعنی طلب بہت اہمیت رکھتی ہے۔ اگر کوئی فہرست نہایت بے غرضی کے ساتھ بار بار پڑھی جائے تو اس کو "زبانی" دہرانے کے لئے بہت زیادہ قراتوں کی ضرورت پڑتی ہے یہ نسبت اس حالت کے جب اس فہرست کو یاد کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ چنانچہ میں نے، اور مس ایم اسمتھ نے اپنے اختصار میں یہ دیکھا کہ اگر کوئی معمول بارہ الفاظ کی ایک قطار کو یاد کرنے میں حالت انفعالیات اختیار کر لیتا تھا تو اس کو دو سو قراتوں کی ضرورت پڑتی تھی۔ حالانکہ اگر وہ اسی قطار کو توجہ اور غور سے پڑھتا تھا تو صرف نو قراتیں کافی ہوتی تھیں (ص ۸۸)

مذکورہ اشیا ایک ہی موضوع بحث سے تعلق رکھتی ہیں۔ پھر جب لفظ ”روپیہ“ کے بعد لفظ ”بنک“ ذہن میں آتا ہے، تو اس میں محض لفظی تلازم ہی کام نہیں کرتا۔ اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ تمہارا ”روپیہ“ ہمیشہ ”بنک“ میں رہتا ہے۔ اگر یہ صورت نہ ہو، تو پھر احیا کے وقت لازمی طور پر دشواری پیش آئے گی۔ اسی طرح لفظ ”گنجو“ کے بعد لفظ ”منہوس“ نہایت آسانی سے تمہارے ذہن میں آتا ہے اس وجہ سے کہ ان دونوں میں تجنیس صوتی ہے اور اس لئے متلازم ہیں اور نہ اس سبب سے کہ ان دونوں الفاظ کے ادا کرنے میں ایک ہی حرکی مشینیں کام کرتی ہے۔ اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں الفاظ کے معنوں میں ایک ایسا تعلق ہے جس سے شاید تم پہلے واقف نہ تھے۔

اس تمام تقریر کا حاصل یہ ہے کہ احمیالی تخیل حرکی عادت کی کار فرمائی سے بہت مختلف ہے۔ ان دونوں کو ملانے کی کوشش کرنا جیسے کہ میکانیکیت نے کی ہے، ذہنی عمل کے بیان میں ایک بے کار اور گمراہ کن سادگی و صفائی پیدا کرنا ہوگا۔ ہم اعمال تلازم پر ذہنی نشوونما کے زیر عنوان مزید غور کریں گے۔ اب ہم ایک ترقی یافتہ ذہن کے اعمال کے بعض خصوصیات کا تذکرہ کرتے ہیں۔

## حافظہ یا تذکر محمد و معنوں میں

ماہرین نفسیات تخیل اور حافظے پر بالعموم الگ الگ بابوں میں بحث کرتے ہیں، گویا یہ بالکل مختلف اور متمیز وظائف یا قوا ہیں۔ لیکن میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کو اس طرح توڑنا کس لحاظ سے مفید ہو سکتا ہے۔

تخیل یا اشیا کے بعدہ کا تفکر تین صورتیں اختیار کرتا ہے۔ (۱) محض تخیل (۲) پیش بینی اور (۳) تذکر پہلی صورت سب سے زیادہ ابتدائی اور اس سب سے معلوم ہوتی ہے کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، یہ اس پیش بینی میں مدد کرتا اور اس کو مستقبل میں پھیلاتا ہے جو تمام ادراکی تفکر میں شامل ہوتی ہے۔ اس کے مقابلے میں ”پس میں“ حالت

تخیل کو ماضی کا تفکر یا تذکر بناتی ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ بعد میں پیدا ہوتی ہے کیونکہ اس سے ابتدائی "سامنے کی طرف دیکھنے" کی حالت کا انعکاس مدلول ہوتا ہے۔ اغلب یہ ہے کہ کوئی حیوان بھی اس "پس میں" حالت تک نہیں پہنچتا، اور اس لئے ماضی کا بحیثیت ماضی تخیل نہیں کرتا۔ سادہ تخیل میں آئندہ یا گزشتہ زمانے کی طرف کوئی متعین اشارہ نہیں ہوتا۔ یہ پیش بینی سے تذکر کے ترقی پانے میں شاید انتقالی درجہ ہے اس میں تطویل فعل تخیلی پیش بینی سے بھی زیادہ ہوتی ہے۔ بچہ بہت ہی کم چیزوں کا تذکر کر سکتا ہے۔ اس کا تمام تذکر زیادہ تر اس فعل کی خاطر ہوتا ہے جو مستقبل قریب میں ہونا ہونے والا ہے۔ صرف بڑھے یا متوسط العمر لوگ جوانی کو یاد کر کے سر د آہیں بھر کرتے ہیں اچھا اپنے ادراک اور گزشتہ تخیل میں فرق بھی مشکل ہی کرتا ہے۔ وحشی اور غیر تمدن شخص بھی ان کے درمیان بدقت تمام حد فاصل قائم کر سکتا ہے۔ وہ اپنے نواہائے بیداری اور سونے کی حالت کے تخیلات کو اپنے ادراک کی تجربات کے ساتھ خلط ملط کرتا ہے۔ ان کی تفریق دراصل ہے بھی بہت مشکل صحت اور صفائی کے ساتھ یہ تفریق ہم صرف مشق و تربیت کے بعد کر سکتے ہیں۔

لفظ "حافظہ" کا استعمال بعض اوقات وسیع ترین معنوں میں ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے اس میں تمام وہ اثر شامل سمجھا جاتا ہے جو ہمارا گزشتہ تجربہ ہمارے موجودہ تجربے پر کرتا ہے۔ پھر گزشتہ تجربہ موجودہ تجربہ کی تعمیر ذہنی ساخت کے ان تغیرات کی وساطت سے کرتا ہے جو اس گزشتہ تجربہ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ذہنی ساخت کے پائیدار تغیرات گزشتہ اور موجودہ تجربات کے درمیان روابط کا کام دیتے ہیں۔ وسیع معنوں میں تمام یا اکثر تخیل اور بلاشبہ اکثر ادراک حافظہ کو شامل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذہنی ساخت کی تعمیر خلقی بنا پر تجربہ کے ذریعے سے ہوتی ہے اور بالغ العمر فرد انسانی میں اکتسابی ساخت بلحاظ تکمیل و ترکیب خلقی بنائے ساخت پر بہت فائق اور غالب ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے محدود ترین معنوں میں حافظہ، تا تذکر است یا کی اس صورت کے تخیل پر دلالت کرتا ہے جس کا تجربہ زمانہ ماضی میں ہوا تھا۔ یعنی یہ کہ وہ شخص اس شے کے تخیل میں یہ معلوم کر لیتا یا پہچان جاتا ہے کہ یہ شے خود اس کے اپنے گزشتہ تجربے سے

تعلق رکھتی ہے۔ ان دونوں حدود کے درمیان حافظے کی صراحت کے بہت سے درجے ہیں +

حقیقی تذکر کی سادہ ترین صورت اور اکی شناخت ہے۔ تمام ادراک جو گزشتہ تجربے پر موقوف ہوتا ہے، وسیع معنوں میں شناخت کو شامل ہوا کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہم موجودہ شے کو اسی قسم کے دیگر اشیاء کی فہرست میں منمنا داخل کر دیتے ہیں۔ اصل اور محدود ترین معنوں میں شناخت میں یہ بات بھی شامل ہوتی ہے کہ ہم اس فرد شے کو بحیثیت اس شے کے تمیز کر لیں اور اس وقت و مقام کو ذہن میں لے آئیں جب اور جہاں اس کا ادراک ہوا تھا۔ مثلاً ہم کسی شخص کو دیکھ کر کہیں کہ یہ وہ شخص ہے جس کو میں فلاں دن فلاں دعوت میں دیکھا تھا۔ علی زندگی میں عام طور پر یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ ایک ایسا کرتب ہے جس کو تمام عام اور معمولی انسان آسانی اور صحت کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ لیکن نفسیاتی تحقیق سے یہ واضح ہونے لگا ہے کہ یہ فرض درست نہیں۔ پھر شہادت اور اس کی قابلیت اعتماد پر دقیق و عمیق تحقیقات نے غلطی کے بہت سے سرچشمہ منکشف کئے ہیں اور اس حد کو واضح کیا جہاں تک انسان اس قسم کی غلطیاں کر سکتا ہے + حقیقت یہ ہے کہ تذکر اپنے پورے معنوں میں ایک بہت پیچیدہ فعالیت مطالعہ باطن ہے جو اپنی ذات پر تفکر یا اس کے وقوف کی ایک ترقی یافتہ قابلیت یا جیسا کہ عام طور پر کہا جاتا ہے ایک بہت زیادہ ترقی یافتہ شعور ذات پر دلالت کرتی ہے۔ جن واقعات کو ہم یاد کرتے ہیں ان کی ترتیب زمانی کا علم زیادہ تر مبہم اور غیر یقینی ہوتا ہے ماسوا اس کے کہ ہم تاریخوں کا رسمی نظام استعمال کریں +

ہم زمانہ گزشتہ میں اپنی یادداشتوں کا مقام کس طرح معلوم کرتے ہیں؟

اگر تاریخوں کے رسمی نظام سے قطع نظر کر لی جائے جو وحشی اقوام میں بہت ان گھڑ اور سادہ ہوتا ہے تو پھر گزشتہ واقعات کی ترتیب زمانی کا علم دو باتوں پر موقوف نظر آتا ہے۔ اول۔ مرد و زمان کے بعد ایک شے یا واقعہ کا تذکرہ ایک حد تک

مبہم ہوتا ہے۔ اس میں تفصیل صحت اور وضاحت کی بھی کمی ہوتی ہے اور جس قدر زیادہ لمبا یہ عرصہ زمانی ہوتا ہے اسی قدر زیادہ یہ کمی ہو جاتی ہے۔ یہی کمی بعد زمانی کی ایک تخمینی علامت بن جاتی ہے۔ لیکن محض اور صرف یہی کمی ہمارے لئے گمراہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گزشتہ واقعات کی یاد کی صفائی اور وضاحت اس دلچسپی کی نسبت سے ہوتی ہے جو ہم ان میں ان کے وقوع کے وقت لیتے ہیں۔ چنانچہ بہت دلچسپ واقعہ کے متعلق ہم کہا کرتے ہیں کہ ”یہ مجھے اس طرح یاد ہے کہ جیسے میری آنکھوں کے سامنے ہو رہا ہے۔“ تفصیل و وضاحت کی یہ کمی جو مرور زمان کے ساتھ ساتھ بڑھتی جاتی ہے بلاشبہ ذہنی ساخت کی اس ترقی کا نتیجہ ہوتی ہے جو اس اشنا میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اگر ”سیلینگ بیوٹی“ کی طرح ہم بھی سو سال کے لئے سوتے رہیں تو اغلب یہ ہے کہ سو سال قبل کے واقعات ہم کو اسی صحت اور صفائی کے ساتھ یاد رہیں گے جیسے کہ کل کے واقعات رہا کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہمارا تجربہ یہ ہے کہ جس عرصہ زمان میں ہماری فعلیتیں بہت زیادہ اور مکمل ہوتی ہیں اس سے قبل کے واقعات میں اسی قدر زیادہ بعد زمانی محسوس ہوتا ہے بالخصوص اس وقت جب اس عرصہ زمان میں اسی قسم کے واقعات سے ہم کو معاملہ پڑے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں ہمارے ذہنوں کی ساخت کا وہ حصہ متغیر اور ترقی یافتہ ہو جاتا ہے جس کو ان اشیاء پر فکر کرنے سے تعلق ہوتا ہے۔ اسی لئے وہ قلیل مدت بھی جو ایک خاص صنف اشیاء کے متعلق شدید فعلیت سے پڑے، ہم میں یہ احساس پیدا کر سکتی ہے کہ اس عرصہ سے قبل کے اسی قسم کے تجربات بہت قدیم ہیں۔ بخلاف اس کے اگر اس عرصے میں مختلف قسم کی فعلیت ہوئی ہے اور اس فعلیت کو ایک مختلف صنف اشیاء سے تعلق رہا ہے تو سالوں کے بعد بھی گزشتہ فعلیت اور اشیاء کی طرف عود کرنے سے ہم کو حیرت ہوتی ہے کہ یہ سب وہی کے وہی معلوم ہوتے ہیں اور اس عرصہ کا ان پر کوئی اثر نظر نہیں آتا۔ ڈاکٹرانہ کا وہی ہرکارہ اسی قدیم دروازے پر دستک دیتا ہے وہی پرانا نوکر اسی پرانے طریقے سے دسترخوان بچھاتا ہے۔ غرض یہ تمام تجربہ ایسا ہوتا ہے



گویا تم صرف چند دنوں کے لئے غائب ہو گئے تھے +  
 رسمی تاریخوں سے قطع نظر کر لینے کے بعد حافظے کی علامت زمانی کا انحصار اس واقعے پر ہے کہ تذکر میں ہمارا تفکر زمان میں آگے کی طرف دوڑنے کا میلان رکھتا ہے۔ ہم ایک گزشتہ واقعے کو یاد کرتے ہیں اور اگر اس کے بعد ہم اپنی اسی حالت تذکر کو باقی رکھیں تو پھر ہم کو اس واقعے کے بعد کے واقعات یاد آتے ہیں نہ کہ اس سے قبل کے تذکر کے اس طبعی تسلسل کو معکوس کرنے کے لئے ایک ارادی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ آسان بھی نہیں۔ حقیقت الامر یہ ہے کہ یہ کرتب ہم صرف اس طرح کر سکتے ہیں اور وہ بھی ناقص طور پر کہ گزشتہ واقعات کے چھوٹے چھوٹے سلسلوں کو معکوس ترتیب میں اپنے ذہن میں لائیں۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ یہ میلان ایک قانون اقدامی تلازم کا مظہر ہے لیکن اصل میں یہ اس سے بھی زیادہ گہرا ہے۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے آگے کی طرف دیکھنے مستقبل کی طرف جانے اور اس واقعے کی پیش بینی کرنے کے میلان کا مظہر ہے جو وقوع پذیر ہونے والا ہے +

## جوہر شناخت

لیکن ابھی ایک اور اساسی تر سوال پر بحث کرنا باقی ہے، یعنی یہ کہ شناخت کا جوہر کیا ہے؟ اس کی لازمی شرط کیا ہے؟ جب ہم کوئی شخص دیکھتے ہوئے اور اپنے آپ سے کہتے ہوئے کہ میں نے اس کو پہلے کہیں دیکھا ہے، تو ہم گویا ایک سادہ قسم کی شناخت کامل کر رہے ہو کہ جس میں حافظہ (مقابلہ محض، تخیل) کا لازمی وظیفہ شامل ہے۔ یہاں ہم کو خفیہ شناخت اور صریح شناخت میں تفریق کر لینی چاہئے۔ مقدم الذکر، بلحاظ ارتقا بھی مقدم ہوتی ہے اور موخر الذکر اس کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ ایک کتاب اس شخص کی شکل دیکھ کر پہچان جاتا ہے جس نے کل اسے بار اٹھا۔ یہ کتاب اس شخص کی خفیہ شناخت کر رہا ہے۔ یہ کہنا غالباً غلط نہ ہوگا کہ اسی شخص کا اور اک اس میں خون

کا وہی ہجان دوبارہ پیدا کرتا ہے جو کل اس کے بے رحمانا فعل سے پیدا ہوا تھا۔ کتنا یہ خیال نہیں کرتا کہ ”یہی وہ شخص ہے جس نے مجھے کل مارا تھا“ لہذا مجھے بھاگ جانا چاہئے، کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ آج بھی مجھے مارے۔ تمام وہ احساسی ارتسامات جو وہی رد افعال پیدا کرتے ہیں اسی شے کی علامات ہوتے ہیں۔ خود ہم میں کسی شخص کا نام لے کر بیکارنا شناخت کا ایک جزو ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کر لینے آگے بعد بھی ہم پر اس کے اثر کی مشابہت شناخت کی جوہری بنا ہے۔

ہم عمل شناخت کی مزید توجیہ کی کوشش ”مانوسیت کی حس“ یا ”مانوسیت کی حسیت“ یا اس کے ”احساس کے ذریعے سے کر سکتے ہیں جو عمل ادراک کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ لیکن اس توجیہ سے عمل شناخت کے تفہم میں کوئی ترقی نہیں ہوتی۔ شناخت اور اس لئے تمام تذکر کی قابلیت ”نی الاصل وہ اساسی وظیفہ ہے جس کو جیمس“ تعقل کہتا ہے، لیکن جس کے لئے محض ”علم“ کا نام بہتر ہے۔ یہ اپنی سادہ ترین صورتوں میں بھی ایک ابتدائی اور خام عمل تصدیق یعنی تصدیق ہویت کو شامل ہوتا ہے۔ ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ یہ ہمارے ذہن کے اساسی قوا ہیں سے ہے ہم اس کی مزید توجیہ و تشریح نہیں کر سکتے اس وجہ سے کہ ہم ذہن کو اس چیز کی پیدائش نہیں کر سکتے جو غیر ذہنی ہے یہ غیر ذہنی جسمانی و طبیعی حرکات ہوں یا محض ”احساسات“ یا کلیات“ ”جو اہر“ ”تصورات“ ”مثال“ کی سی منطقی ہستیاں۔

اس کے علاوہ ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ذہنی فعلیت کی تمام وہ بہت زیادہ ترقی یافتہ مخصوص صورتیں جن پر نفسیات کی درسی کتابوں میں تحلیل حافظہ، طلب، تاثیر، تلامذہ، عمل، تصور، تصدیق، مقابلہ، استدلال، وغیرہ کے ابواب کے تحت بحث ہوتی ہے سادہ ترین ذہنی افعال میں بھی شامل ہوتی ہیں۔ پھر یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ ایک قوم کے ذہنی ارتقا کے عمل کی طرح ایک خاص فرد کے ذہنی ارتقا کا عمل بھی نئے قوار کے اضافہ یا تولد یا ترقی پر مشتمل نہیں ہوتا۔ اس کے بخلاف ذہنی ارتقا میں ہونا یہ ہے کہ فعلیت کی یہ قابل تمیز لیکن غیر ممیز صورتیں صریحی ہو جاتی ہیں اس طرح کہ ذہنی

فعلیت کے اس یا اُس پہلو کے مختلف اعمال ان پر زور دیتے ہیں۔ لہذا تذکرہ ایک عمل ہے جس میں زمانہ ماضی کی طرف وہ اشارہ جو تمام ذہنی فعلیت میں خفی ہوتا ہے اُتار کر بھی جو جاتا ہے کہ ہمارے دیگر افعال میں نہیں ہوتا۔

ذہن کا حیاتیاتی کام یہ ہے کہ مستقبل کی پیش بینی کے لئے حال پر ماضی کو منطبق کرے۔ یہ ممکن ہوتا ہے صرف اس وجہ سے کہ (ایک فرد کا "ذہن") ایک پائیدار ساخت رکھتا ہے جس میں برابر نشوونما ہوتا رہتا ہے اور جس میں ہر ذہنی فعلیت سے ترقی ہوتی ہے۔ "حافظہ" ایک عام اصطلاح ہے جو ایک ترقی پذیر ذہنی ساخت کی وساطت سے ماضی کے حال پر انطباق کو متضمن ہے۔ ہمارے اچھے حافظے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا ذہن بہت اچھی طرح منتظم ہے۔ یا نہہم ہم کو حافظے کی انفرادی خصوصیات کو سمجھ کر اپنا پڑتا ہے کہ جن کی تشفی بخش توجیہ منتظم ساخت کے فروق کی بنا پر نہیں ہو سکتی ہو سکتا ہے کہ دو اشخاص کے ذہن مادی طور پر منتظم ہوں لیکن باوجود اس کے ایک تو ماضی کے سرخی تذکرہ کی صورت میں کام کرتا ہو اور دوسرے شخص میں باقاعدہ و منتظم علم کا ذخیرہ غیبی رہ جائے۔ اس کا ذہن ہر وقت مستقبل کے تعلق سے کام کرتا اور اس کا علم نئی نئی تجاویز سوچنے میں خفی طور پر کام کرتا ہے۔ اس قسم کے اختلافات زیادہ تر اکتسابی دیکھیوں کے اختلاف کا نتیجہ ہو سکتے ہیں۔ تاہم احتمال اس بات کا ہے کہ یہ اختلاف بھی خلقی ترکیب کے کسی غیر معلوم اختلاف پر مبنی ہوتا ہے۔

۱۔ یہاں بتدی کو شناخت اور مقابلے کے اعمال کی ایک سادہ توجیہ سے ہونے کی خاص طور پر ضرورت ہے۔ اس کے مطابق کہا جاتا ہے کہ جب میں کسی شے کی شناخت کرتا ہوں تو میں ذہن کے ذخیرہ سے اس شے کی اُس صورت کا "نقشہ" نکال لیتا ہوں جس میں اس کا پہلے کسی وقت اور اک ہوا تھا۔ پھر اس کو اپنے موجودہ "نقشہ" یا "دک" کے ساتھ رکھتا ہوں۔ اب مجھے معلوم ہوتا ہے کہ یہ "نقشات" مشابہ ہیں لہذا میں شے کی ہویت منبج کر لیتا ہوں۔ یہ "توجیہ" بالکل خیالی اور دہمی ہے۔ اصل میں تو فقط یہ "نقشہ" کا تبرک ہے!

(مصنف)

## حافظہ اور طلب

ہر فکر کی طرح تذکر بھی ایک طلبی فعلیت ہے۔ ہمارے تذکر کی کامیابی اور تاثیر ہمارے محرکات تذکر کی قوت کی نسبت سے ہوتی ہے۔ یہ حقیقت اکثر نظر انداز کوئی جاتی ہے۔ ہم اپنے حافظہ کو ایک عجیب و غریب خود کار مشین سمجھتے ہیں کہ جو ہمارے قابو سے بالکل باہر ہے۔ اس کے متعلق صرف اتنا ہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ یا تو کام کرتی ہو یا نہیں کرتی۔ "حافظہ" کے متعلق اس خیال کو بچتہ کرنے میں حافظہ کے عضویاتی نظریے نے بہت مدد کی ہے جس کے مطابق یہ عصبی حادث کا ہم معنی ہے۔ دوسری طرف نفسیات کی بدقسمتی سے حافظے کے پیشہ وراصلح کرنے والے خوب کامیابی کے ساتھ روپیہ کما رہے ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ تذکر کے میدان میں ہماری قوت ارادی اکثر حیرت انگیز طور پر غیر موثر معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہر کام میں ہماری قوت ارادی یکساں کامیابی حاصل نہیں کرتی۔ پھر یہ سب جانتے ہیں کہ ہم ان واقعات کو اوروں کے مقابلے میں زیادہ بہتر طریقے سے یاد رکھتے ہیں جن میں جذبی عنصر شامل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی تجربے کے دوران میں ہماری طلب اور ہماری دھمکی کی قوت ہمارے تذکر کی بڑی شرط ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ ایک تریجی ارادہ قصد یا نیت یاد رکھنے اور کرنے میں بہت مدد دیتی ہے۔ چنانچہ گزشتہ اختیارات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہماری کامیابی کا انحصار زیادہ تر ہمارے ارادے اور قصد پر ہوتا ہے۔ تذکر کی کوشش میں ہمارا ارادہ اکثر ناکام رہتا ہے۔ چنانچہ اکثر ہوتا ہے کہ ایک نام یا ایک قصہ ہم کو یاد نہیں آتا اگرچہ ہمیں بخوبی معلوم ہے کہ وہ کون سا نام یا قصہ ہے جس کو ہم ذہن میں لانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ یہ اس شخص یا جگہ کا نام ہے یا اس کے متعلق کوئی قصہ ہے۔ لیکن اگرچہ ہمارا ارادہ اس وقت اپنی غایت حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا تاہم کچھ دیر بعد اس میں کامیابی ہو جاتی ہے۔ ناکامی کے بعد ہم کسی اور چیز پر فکر کرنا شروع کرتے ہیں

اور ہمارا ناکام ارادہ تحت شعوری طور پر کام کرتا رہتا ہے۔ (دیہ ایک اور مثال ہے اس قانون کی کہ طلب و قوف کے بعد بھی باقی رہتی ہے) اچانک وہ نام یا قصہ یاد آئے، ہم کو یاد آجاتا ہے۔ اکثر دیکھنے میں یہ آتا ہے کہ نام یا قصہ کا یہ اچانک ظہور اس وقت ہوتا ہے جب ہمارا ذہن کسی ایسے ہی مسئلہ میں مشغول ہوتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ میں پانی پیت کی نیسری لڑائی کے متعلق یہ یاد نہ کر سکوں کہ یہ کن کن بادشاہوں کے درمیان ہوئی تھی، اگرچہ اگر کوئی شخص ان بادشاہوں کا نام لے، تو میں تصدیق کر سکتا ہوں۔ لیکن مقولہ ہی دیر کے بعد مجھ کو اسی لڑائی کے کسی اور پہلو پر غور کرنا پڑتا ہے، اور اس غور و خوض میں اچانک میرے ذہن میں ان بادشاہوں کے نام آجاتے ہیں۔ اس قسم کا تذکرہ یا لعموم دماغی مشین کے عمل کا اتفاقی نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ ان حالات میں ہماری خواہش تذکرہ یا ہمارا قصد تذکرہ ہمارے بعد کے تذکرہ کو معین کرتا ہے۔

حافظہ پر طلب کا اثر ذہنی امراض اور خصوصاً نسیان کی مثالوں سے بخوبی واضح ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلب صرف تذکرہ ہی کو نہیں بلکہ نسیان کو بھی معین کرتی ہے یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو کہ جس طرح کسی شے کی خواہش اکثر اس شے کی یاد دلاتی ہے اسی طرح کسی شے سے نفرت (جو خوف، کراہیت یا ان اہم انگیز تجربات پر موقوف ہے جو اس کے ساتھ ہوتے ہیں) اس شے کو یاد کرنے میں مانع آسکتی ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ ہم حقیقی ارادی کوشش سے بھی اس کو یاد نہ کر سکیں۔ اس قسم کے نسیان کی ہزاروں مثالیں ان سپاہیوں میں ملتی ہیں جو گر شہ جنگ عظیم سے دہشت زدہ ہوئے تھے۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ اس قسم کی اکثر مثالوں میں (اور اصولاً غالباً تمام مثالوں میں) اس محرک کا انکشاف ممکن ہے جو تذکرہ میں مانع آتا ہے۔ اسی طرح مخالف میلان کے کافی قوی محرکات سے اس پر غلبہ پانا بھی نامکن نہیں۔ ہنرِ طبیعتی اثر آفرینی بھی اسی صداقت کی تائید کرتی ہے۔ ہنرِ طبیعتی اثر آفرینی کا جو ہر یہ ہے کہ عامل اپنے معمول کی طلبی تو انائیوں کو زیادہ تر اپنے قابو میں لایا کرتا ہے اور ان کو ایک عامل لائے میں لگایا کرتا ہے۔ اسی اثر آفرینی کے عجیب و غریب اثرات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ عامل چند ہدایتوں سے ایک خاص واقعہ کا تذکرہ نامکن کر دیتا ہے یا وہ اپنے معمول

میں کسی ایسے واقعہ کی یاد پیدا کرتا ہے جس کو وہ بھول چکا تھا۔ اسی طرح وہ اس کے گزشتہ تجربات کا ایسا بڑا حصہ اس کے ذہن میں لاسکتا ہے جس کا وہ ارادہ بھی ایسا نہ کر سکتا تھا۔

## خواہش اور تخیل

مستقبل کے تخیل پر طلب کے اثر کا بالعموم اور مناسب طور پر خواہش کے زیر عنوان اعتراف کیا جاتا ہے۔ خواہش ایک طلبی ہیجان ہے جو تخیل کی سطح پر کام کرتا ہے۔ جس طرح ہم ادراک اور تخیل کے درمیان کوئی مفقین حد فاصل قائم نہیں کر سکتے کیونکہ تخیل ادراک کا معاون اور اس کے پیش میں وسیع کی ترقی یافتہ صورت ہے اسی طرح ہم ہیجان اور خواہش کے درمیان بھی کوئی حد مقرر نہیں کر سکتے۔ مکمل ترین معنوں میں خواہش اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ہم غایت کا تخیل کر رہے ہیں۔ یہ غایت حالات کا وہ تغیر ہے جس کو پیدا کرنے کی کوشش پر ہم مجبور معلوم ہوتے ہیں لیکن باوجود اس کے ہم اس تمام جسمانی کردار کو روک لیتے ہیں جس کا رخ اس غایت کی طرف ہے کیونکہ ہمیں معلوم ہے کہ بحالت موجودہ ہمارا کامیاب فعل طبیعی یا اخلاقی نقطہ نظر سے ناممکن ہے۔ چنانچہ اگر میں بھوکا ہوں اور خوراک تک میری دسترس نہ ہو تو خوراک کا تخیل اس کی خواہش کے ہم معنی ہے۔ اور حصول خوراک کا ہیجان بہت زیادہ قوی ہونے کی صورت میں ہمارے تمام تفکر پر بشکل خواہش غالب ہو سکتا ہے۔ ہر وہ چیز جو ہم کو خوراک کی یاد دلاتی ہے ہماری خواہش کو از سر نو براہِ نیکیغختہ کرتی ہے۔ اس کے بعد اس خواہش کی وجہ سے ہم اس شے پر فکر کرتے رہتے ہیں اور یہ فکر خوراک کی مختلف صورتوں کی پیش بینی اس کے تذکرہ اور محض تخیل کو مقصود کرتا ہے۔ اسی فکر کی وجہ سے ہم خوراک کا محض نام سن کر چونک پڑتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خواہش بالضرورت ایک

ایسا عمل ہے جو خود اپنے کو باقی رکھتا ہے اور جو دو ذہنی میلانات یا نظامات کے درمیان یا ان میں باہم ہوا کرتا ہے۔ اس خاص مثال میں یہ عمل وقوفی نظام (جو خوراک پر تمام تفکرات شامل ہے) اور اس طلبی میلان کے درمیان ہے جو تلاش خوراک کے ہیجان کا باعث ہے۔ حصول خوراک کی طبعی غایت کے لئے چونکہ موجودہ فعل ناممکن ہے لہذا ہیجان اس طرح عمل کرتا ہے کہ ہم مستقبل میں فعل کے مختلف امکانات پر غور کرتے رہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خواہش تکوینی تحلیل کو باقی رکھنے میں بہت مدد دیتی ہے اور تحلیل کی یہ صورت وہ ہے جو فعل کی پیش قدمی کرتی ہے اور غایات بعیدہ کے لئے وسائل بعیدہ اختراع کرتی ہے x

زیادہ سست استعمال کے مطابق لفظ "خواہش" کا استعمال دو قسموں کے حالات میں ہوتا ہے۔ اول۔ ہم ایک سلسلہ فعل کسی غایت بعیدہ کے وسیلے کی حیثیت سے صادر کرتے ہیں۔ اس صورت میں ہم کہا کرتے ہیں کہ اس غایت کی خواہش اس سلسلہ فعل کو جاری رکھتی ہے۔ دوم۔ ممکن ہے کہ مطلوبہ شے ہماری آنکھوں کے سامنے موجود ہو لیکن باوجود اس کے (میتھر پر لپٹلے) اور اس کے بھوکے ساتھیوں کی طرح جو اپنے ساتھیوں کے نوالے گنتے تھے) ہم اپنے ہیجان فعل کو روک لیتے ہیں۔ مطلوبہ شے کی موجودگی میں اس طرح رکا ہوا ہیجان خواہش کی سادہ ترین صورت ہے۔ اکثر اعلیٰ حیوانات میں یہ موجود ہوا کرتی ہے چنانچہ اس کا ثبوت ایک بھوکے کتے کی اس حالت سے ملتا ہے جو اپنے بسکٹ کی طرف للچالی ہوئی نظروں سے دیکھتا ہے لیکن اپنے مالک کی مانگت کی وجہ سے اس کی طرف بڑھ نہیں سکتا خواہش کی مذکورہ بالا صورت میں ہیجان ایک اور قوی تر متخالف ہیجان کی وجہ سے معطل ہوتا ہے۔ اس سے بھی ادنیٰ صورت وہ ہے جہاں ایک حیوان اور اس کی اس خوراک کے درمیان جس کو وہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے پھر سے کی سلاخیں حائل ہوتی ہیں۔ اگر ایک کتے یا بلی کو اس حالت میں رکھا جائے تو وہ چند ناکام کوششوں کے بعد ایک طرف کو بیٹھ جاتی ہے اور اپنے ہونٹ چاٹتی رہتی ہے لیکن اس تمام اثناء میں

اس کی آنکھیں برابر اس خوراک کی طرف لگی رہتی ہیں۔ یہاں فعل اس وقت معطل ہوتا ہے، جب ہیجان بحالت فعلیت ہے۔ غالباً یہی وہ مواقع ہیں جن میں تکوینی تخیل اپنی پہلی کامیابیاں حاصل کرتا ہے +  
 متقدمین مصنفین (مثلاً دیکھارت) اور سکالٹس سکول کے بعض فلاسفہ خواہش کو جذبات میں شمار کرتے تھے۔ لیکن پیٹرز بحث خلطِ مبحث پیدا کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خواہش (وسیع ترین معنوں میں) جن میں رغبت و نفرت دونوں شامل ہیں (جلی میلانات میں سے کسی ایک سے پیدا ہو سکتی ہے اور جذبی تحریک سے اس کو بعینہ وہی تعلق ہے) جو اس کو ہیجان سے ہے، اس سبب سے کہ خواہش ایک ہیجان ہے، جو اس زیادہ عقلی سطح پر کام کرتا ہے جہاں ماسوائے کی غائت موجودہ حالات سے متمیز ہو کر صراحتہً ہمارے سامنے آجاتی ہے +

---



# باب یازم

## جذبہ

ہم میں سے ہر شخص جانتا ہے کہ ”جذبہ برائے گنہگار ہونا“ کیا معنی رکھتا ہے۔ پھر ہم سب اس سے بھی واقف ہیں کہ یہ جذبی برائے گنہگار ہر صورت میں ایک ہی کیفیت کی نہیں ہوتی، بلکہ اس کی بہت سی قابل تمیز کیفیات ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہم اس کے تجربات کے اظہار کے لئے بہت سے الفاظ نہایت وثوق کے ساتھ استعمال کیا کرتے ہیں۔ ان الفاظ کا استعمال بصورت صفات بھی ہوتا ہے اور بصورت اسماء بھی۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ ”مجھے خوف یا غصہ معلوم ہوا“ اسی طرح یہ بھی ہماری روزمرہ کی گفتگو ہے کہ ”غصے نے مجبور کیا“ ”خوف نے ترغیب دلائی“ یا ”غصے نے میری آنکھوں پر پردہ ڈال دیا“ ”دس علی ہذا۔ یہ موخر الذکر استعمال بہت پر زور ہے لیکن یہ صرف شعروشاعری کے لئے موزوں ہے۔ چنانچہ شعراء کے ہاں ان جذبی تجربات کو اشخاص سمجھنا اور ان میں شخصی طاقتوں کو فرض کرنا بالکل جائز ہے۔ اس طریق استعمال کی ابتدا آج سے بہت پہلے حکیم افلاطون کے ہاتھوں ہوئی۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ عقل ہماری ان خواہشات پر تصرف کرنے کی کوشش کرتی ہے جو ہم کو اس طرح کھینچتی ہیں جیسے جو شیلے گھوڑے گاڑی کھینچا کرتے ہیں۔ اسی

استعمال کا نتیجہ ہے کہ ماہرین نفسیات ”جذبات“ یا ”ایک جذبہ“ کا ذکر بالکل اسی طرح کرتے ہیں جیسے کہ وہ ”احساسات“ یا ”ایک تصور“ کا کیا کرتے ہیں۔ لیکن موخر الذکر استعمال کی طرح مقدم الذکر استعمال بھی گمراہ کن، اور انتشار ذہنی کا باعث ہوتا ہے اگرچہ یہاں یہ گمراہی اور انتشار اتنے سنگین نہیں ہوتے۔ ہم میں ایک طبعی رجحان یہ ہوتا ہے کہ ہم ہر اس چیز کو حقیقی سمجھتے ہیں جس کا ہم نام لیتے ہیں۔ اسی رجحان کے زیر اثر بعض ماہرین نفسیات ہر اس نام کے مقابلے میں ایک مخصوص کیفیت کا ”جذبہ“ فرض کرتے ہیں جو جذبی تجربہ کے اظہار کے لئے عوام یا ادباً استعمال کرتے ہیں۔ ہم جذبی تجربے کے مطالعے میں اس عام اور ادبی استعمال سے اجتناب کریں گے۔ ہم بخلاف اس کے اس بدیہی امر واقعی کو مضبوط پکڑے رہیں گے کہ دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جسے ”جذبات“ کہا جاسکے، بعینہ اس طرح جیسے کوئی ایسی چیز نہیں جو ”احاسات“ یا ”تصورات“ یا ”اشیاء“ کہلائی جاسکے۔ اگر ان الفاظ کا اسی استعمال بالکل ناگزیر ہو، یعنی یہ کہ اگر ہم ”غصہ“، ”خوف“، ”دہشت“، ”استعجاب“ وغیرہ اسماء کے استعمال پر مجبور ہوں تو یہ صاف طور پر سمجھ لینا چاہئے کہ صفت کی صورت بشرط امکان مرخ ہے، اور یہ کہ اسم کا استعمال کسی شے یا فاعل پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ یہ ہمیشہ تجربہ کی کسی صورت یا صفت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

## جذبی تجربے کی کئی اقسام

لہذا ہم اپنی بحث اس سوال سے شروع نہ کریں گے کہ جذبہ کیا ہے؟ اس کے برخلاف ہم سوال کریں گے کہ جذبی تجربہ کی اقسام کیا ہیں؟ اور وہ کون سی داخلی و خارجی شرائط ہیں جن کے تحت ہم کو ان اقسام یا کیفیات کا تجربہ ہوتا ہے؟ اس کے علاوہ ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ ہماری ذہنی زندگی میں ان کی کیا اہمیت ہے؟ ان کا وظیفہ کیا ہے؟ اور یہ طبعی غایات کے حصول میں کس طرح ہماری مدد کرتی ہیں؟

جذبی کیفیات کا بیان احساسی کیفیات کے بیان سے کہیں زیادہ مشکل ہے۔ دونوں صورتوں میں اس کیفیت کو جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے صرف اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ کسی شے کی طرف اشارہ کیا جائے اور کہا جائے کہ ”یہ وہ تجربہ ہے جو مجھے اس کے ادراک یا اس پر تفکر سے حاصل ہوتا ہے“ لیکن ہمارے احساسی رد اعمال جذبی رد اعمال کے مقابلے میں اصل کے زیادہ مطابق اور ان اشیا و ارسامات کے تعلق سے زیادہ مستقل ہوتے ہیں جو ان کو پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ایک ہی شے کی موجودگی میں مختلف افراد انسانی کے جذبی تجربات مختلف ہوں بلکہ یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ ایک ہی فرد کے جذبی تجربات اس کی عام جسمانی حالت کے تغیر کی وجہ سے مختلف ہو جاسکتے ہیں۔ صحیح ہے کہ اسی قسم کے تغیرات و اختلافات ہمارے احساسی تجربات میں بھی واقع ہو سکتے ہیں لیکن یہ اتنے انتہائی نہیں ہوتے جتنے وہ ہے کہ احساسی کیفیات تو بالعموم خارجی، یعنی ماہیت اشیا پر دلالت دیتی ہیں لیکن جذبی کیفیات موضوعی، یعنی ماہیت موضوع پر دلالت کھاتی ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ بعض کمزور فلاسفہ نے مختلف نا در طریقوں سے احساسی تجربات کو قطعی اثبات کے ہم معنی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جس نے ہمارے جذبی تجربات کو ان اشیاء کے ہم معنی ثابت کرنے کی کوشش کی ہو جو ان کا باعث ہوتی ہیں تاہم ایک عام طریقے سے ہمارے جذبی رد عمل کی کیفیت اس شے کی ماہیت پر دلالت کرتی ہے جو اس رد عمل کا باعث ہے۔ ہماری روزمرہ گفتگو اور ادبیات اس واقعے کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ اس چیز کو ”خوفناک“ کہتے ہیں جس سے ہم میں خوف پیدا ہوتا ہے اور وہ چیز ان کے نزدیک ”عجیب“ ہوتی ہے جو باعث استعجاب ہے۔ اسی طرح ہم اشخاص کو مرعوب کن اشعار کو نازک اور بعض مناظر کو دہشت انگیز کہتے ہیں۔ روزمرہ گفتگو تو اس سے ایک قدم اور آگے بڑھتی ہے اور اشیاء کی ان صفات کے نام رکھتی ہے جن کی وجہ سے وہ ہم میں مختلف جذبی کیفیات پیدا کرتی ہیں۔ دہشت انگیزی، نزاکت، خوفناکی، رعب، وغیرہ ان ناموں کی مثالیں ہیں۔

ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری ذہنی فعالیت میں مقام و وظیفہ کے اعتبار سے جذبی کیفیات احساسی کیفیات سے مختلف نہیں ہوتیں۔ ان کی طرح یہ بھی جوہر آدقونی ہوتی ہیں اگرچہ ان کی دلالت زیادہ مبہم اور متغیر ہوا کرتی ہے۔ یہی وہ عقیدہ ہے جو جیمس ولنگ کے مشہور نظریہ جذبات سے مدلول ہوتا ہے۔ اس پر ہم کہیں آگے چل کر غور کریں گے۔

## لفظ ”جذبہ“ کے معنی

جذبی تجربے کی بحثوں میں خلط مبعوث کا ایک بڑا سرچشمہ یہ ہے کہ لفظ ”جذبہ“ دو مختلف معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض اوقات تو یہ تجربہ کی کسی جذبی کیفیت پر دال ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کو ہم اس تجربہ میں سے مفقود و مقصود کر سکتے ہیں جو اور حیثیتوں سے مشابہ ہے کیونکہ یہ البجاط کیفیت و شدت قابل تغیر ہے اور دیگر قابل تمیز خصوصیات مستقل ہوتی ہیں یا ان کا مادہ ہوتا رہتا ہے۔ فرض کرو کہ تم جنگل میں جا رہے ہو کہ تمہاری نظر کسی عجیب و غریب چیز پر پڑتی ہے۔ یہاں تمہارے تجربے میں اس جذبی کیفیت کی آمیزش ہوتی ہے جس کو ہم خوف کہتے ہیں۔ اب فرض کرو کہ تم اس کو دیکھتے رہتے ہو۔ سٹوری ہی دیر کے بعد یہ کیفیت زائل ہو کر اس کیفیت کے لئے جگہ بناتی ہے جس کو ہم استعجاب کہتے ہیں۔ اگر تم اب اس کو دیکھتے رہو تو چونکہ تم اس شے کو پوری طرح پہچان لیتے ہو لہذا تمہاری تشفی ہو جاتی ہے اور تم اپنا راستہ لیتے ہو۔ یہاں تغیر قلبیتہ داخلی ہے۔ شے بعینہ وہی شے رہتی ہے۔ جو احساسی ارتسامات کہ تم کو اس سے وصول ہوتے ہیں ان میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ لیکن تمہارا جذبی رد عمل البجاط کیفیت بدل جاتا ہے اور تمہارے وقوف کے زیادہ موزوں ہو جانے کے بعد یہ بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ جذبی کیفیات کو ہم موضوعی صرف اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ شے سے بے نیاز اور آزاد ہوتی ہیں۔ ان کے

مقابلے میں ہم احساسی کیفیات کو خارجی یا معروضی کہتے ہیں۔ اسی بنا پر ہم جذبی کیفیت کو ”ایک جذبہ کہنے لگ جاتے ہیں +  
 لیکن بعض اوقات ”ایک جذبہ“ اس وقت کے تمام ذہنی جسمانی عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس لحاظ سے ”ایک جذبہ“ کے معنوں میں ہمارے اس وقت کے تجربہ کی جذبی کیفیت کے علاوہ اور بھی بہت کچھ شامل ہوتا ہے۔ ان دونوں معنوں میں سے ہر ایک جائز اور مباح معلوم ہوتا ہے بشرطیکہ ہم شروع ہی میں یہ بتا دیں کہ ہم اس کو کس معنی میں استعمال کریں گے۔ دوسرے معنی ان واقعات پر مبنی ہیں :- (۱) جذبی تجربہ کی ہر قسم کے ساتھ یا عموم جسمانی تغیرات بھی ہوتے ہیں جو ”مظاہر جذبہ“ کہلاتے ہیں۔ اور (۲) عضوے کی ہر جذبی تحریک جذبی کیفیت اور اس کے جسمانی مظاہر کے علاوہ ایک تیسرے قابل تمیز جزو کو بھی شامل ہوتی ہے جو جذبات کی بحثوں میں اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے ہماری مجموعی تجربہ کے طلبی جزو سے ہے۔ اب ہم اسی پر غور کریں گے اور ہماری یہ انتہائی گوشش ہوگی کہ ہمارا تفکر سلجھا ہوا اور صاف ہو +

## طلب بحیثیت تجربہ کی ایک صورت کے

یہاں تک میں نے طلب یا جدوجہد پر ہیجان اور خواہش کے زیر عنوان بحث کی ہے اور اس کو میں نے تمام ذہنی فعلیت کا ایک جزو یا پہلو کہا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ طلب ذہنی فعلیت اور تمام کردار میں اپنے آپ کو ایک غایت کے لئے مستقل جدوجہد کی صورت میں ظاہر کرتی ہے اور اس جدوجہد میں وسائل برابر بدلتے رہتے ہیں۔ ہم نے اس کردار کو اس توانائی کا مظہر سمجھا ہے جس کا عمل ایک غایت رکھتا ہے اور اسی لئے یہ توانائی ان تمام توانائیوں سے مختلف ہوتی ہے جو اذروے طبیعیات میکانکی طور پر عمل کرتی ہیں۔ یہاں ہم کو اس بات پر زور دینا ہے کہ اس توانائی کو ہم صرف ان

خصوصیات کے مشاہدے کی بنا پر ہی متصور نہیں کرتے جو کردار کی علامات ہیں اور جن کی وجہ سے کردار اور باقی تمام میکانیکی اعمال میں فرق کیا جاسکتا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہم اس کو جد چھل کے اپنے ذاتی تجربے کی بنا پر بھی متصور کرتے ہیں +

جب ہم جد و جہد کرتے ہیں تو ہم کو اس جد و جہد کا بلا واسطہ تجربہ ہوتا ہے اور یہ طلبی تجربہ جو کسی نہ کسی حد تک ہمارے ہر تجربہ میں بطور ایک عنصر کے شامل ہوتا ہے باعتبار قوت یا شدت ہماری جد و جہد کے شدت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ یہ قابل تمیز ہے یا مطالعہ باطن سے اس کی شناخت کی جاسکتی یا محض اس وجہ سے کہ یہ اس طرح متغیر ہوتا ہے۔ اگر یہ تمام تجربہ کا ایک غیر متغیر عنصر ہوتا یعنی یہ کہ اس میں بلحاظ کیفیت و شدت کوئی فرق نہ پڑتا تو ہم کو اس کا بالصراحت وقوف کبھی بھی نہ ہو سکتا۔ یہ کیفیات بھی بدلتا ہے یا نہیں اس کا فیصلہ بہت مشکل ہے۔ لیکن اس کی شدت کے اختلافات تو بالکل عیاں ہوتے ہیں۔ یہ شدت اقل قلیل اس وقت ہوتی ہے جب ہم بحالت سکون یا بحالت بے ہنگمی ہوتے ہیں اور کثیر ترین اس وقت ہوتی ہے جب ہم ہوشیار اور چوکنے ہوتے ہیں اور جسمانی فعلیت یا محض ذہنی فعلیت کی مدد سے کسی غایت کے حصول کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کا بالکل واضح اور صریح تجربہ تو اس وقت ہوتا ہے جب کسی ایسی ناقابل ضبط ”طلب“ یا خواہش کی تحریک ہوتی ہے کہ جس کی ہم تشفی نہیں کر سکتے اور جو ہم کو نہ چین سے بیٹھنے دیتی ہے نہ اور اشیاء کی طرف توجہ کرنے کی اجازت دیتی ہے +

تجربہ کا یہ عنصر مطالعہ باطن کے لئے اس قدر نازک اور گریزا ہے کہ اکثر ماہرین نفسیات نے اس کو نظر انداز کر دیا ہے۔ بعض البتہ ایسے ہیں جو اس کی حقیقت کے قائل ہیں لیکن یہ اس کو احساسی تجربہ کی محض ایک صفت یا کیفیت کہتے ہیں۔ چنانچہ جیسا کہ اس احساسی نفسیات کی خاطر جس کو اس نے اپنی ولایت میں لیا ہے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہمارا تمام طلبی

تجربہ احساسی تجربہ کی محض ایک قسم ہے۔ اس احساسی تجربے کو وہ حرکی احساسات کہتا ہے۔ اس نے دکھایا ہے کہ جب ہم جسمانی کوشش سے کوئی شدید جدوجہد کرتے ہیں تو عضلات کا شدید فعل عضلات مناسل و رابطات کے احساسی اعصاب میں شدید تہیج کا باعث ہوتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اس طرح پیدا ہونے والی احساسی کیفیات جدوجہد کے اس تجربہ کا جوہر ہیں اور جس قدر شدید ہماری کوشش ہوتی ہے اسی قدر زیادہ شدت ان کیفیات میں ہوا کرتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ جب ہم نام نہاد خالص ذہنی کوشش کرتے ہیں تو اس کوشش کے ساتھ ہی بعض عضلات کی کشیدگیاں ہوتی ہیں کہ جن سے کوئی بڑی حرکات تو پیدا نہیں ہوتیں لیکن ان سے بھی ایک ایسی شدت کے حرکی احساسات پیدا ہوتے ہیں جو ہماری کوشش کی قوت کے متناسب ہوتی ہے۔ وہ اس عقیدے کی طرف مائل ہے کہ ان خالص ذہنی فعلیتوں میں کوشش کی حیثیت ان احساسات کے ہم معنی ہے جو کھوپڑی، ماتھے، گلے اور آکھ تنفس کے دیگر حصوں کے عضلات سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس معاملہ میں بہت سے ماہرین نے جمیس کا اتباع کیا ہے

مسئلہ زیر بحث بہت نظری ہے۔ نفسیات اس کو حل کئے بغیر بھی بہت ترقی کر سکتی تھی۔ جمیس کا دعویٰ تھا کہ اس کا عقیدہ خود اس اپنے مطالعہ باطن پر مبنی ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ اگر جمیس جیسا ماہر نفسیات اپنے مطالعہ باطن کو اس سوال کے احساسی Sensationist جواب کا مانس گردانتا ہے تو پھر مخالف عقیدے کے حامی اس کو محض

۱۔ میں نے کہا ہے کہ جمیس اس عقیدے کی طرف مائل ہے اس وجہ سے کہ اگرچہ اس کی احساسی نفسیات میں طلبی تجربے کو کوئی جگہ نہ مل سکتی تھی لیکن اخلاقی بنیاد وہ روحانی قوت یا کوشش کا قائل تھا۔ اسی لئے اس نے اس مسئلہ کو نفسیات میں زیر بحث ہی چھوڑ دیا + (مصنف)

مطالعہ باطن کے فیصلے کی طرف مراعہ کر کے ثابت نہیں کر سکتے۔ میری طرح وہ بھی صرف اس بات کی شہادت دے سکتے ہیں کہ ان کی کوشش کی جس عضل کشیدگیوں سے بے نیاز ہو کر بھی بدل جاسکتی ہے، اور یہ کہ بعض اوقات ان کو شدید ذہنی کوشش کا وقوف ہوتا ہے حالانکہ عضلات میں سے کسی میں بھی اتنے درجے کی کشیدگی معلوم نہیں کی جاسکتی۔ جو لوگ کہ اس عقیدے کے حامی ہیں کہ ”کوشش کی جس تمام احساسی تجربے سے بالکل مختلف ہے وہ اس بات کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ جسمانی کوشش میں عضلات کی کشیدگی سے فی الواقع ایسی احساسی کیفیات حاصل ہوتی ہیں جن کی شدت ہماری جدوجہد کی شدت کے متوازی ہوتی ہے، اور یہ کہ عقلی قسم کی کشیدگی کوشش میں بھی ہماری جھریں سکڑ جاتی ہیں اور ہمارے اعمال تنفس متغیر ہو جاتے ہیں۔ لیکن دو قسموں کی قوی شہادت ہمارے عقیدے کی تائید کرتی ہے۔ اول۔ بعض اوقات ہمارے عضلات نہایت قوت کے ساتھ سکڑتے ہیں اور ان سے نہایت شدید حرکی احساسات پیدا ہوتے ہیں لیکن ہم نہ کوئی کوشش کرتے ہیں اور نہ ہم کو ”کوشش کی کسی حس کا احساس ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو عقلی تشبیہ میں ملتی ہے یا اس حالت میں جب ایک برقی رو کی وجہ سے ہمارا کوئی عضلہ نہایت شدت کے ساتھ سکڑتا ہے۔ ایسے مواقع پر ہم تابعدا مرکبان اپنے اعضاء کے توڑ مروڑ کا محض تماشا دیکھا کرتے ہیں اور ہم میں ”کوشش کی کوئی حس“ پیدا نہیں ہوتی۔ یا ہم اپنے عضو کو سیدھا کرنے یا برقی رو کی تکلیف کو برداشت کرنے یا اس سے بھاگنے یا مطالعہ باطن سے اپنے اوپر اس کے اثرات کی تحلیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں ہماری ”کوشش کی جس“ عضلات کے سکڑنے کی قوت کے متوازی نہیں بلکہ ہماری ذہنی کوشش کے متوازی ہوتی ہے۔

دوسری قسم کی شہادت جس سے اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے مرغیوں کی حالت پر غور کرنے سے ملتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی



شخص کو سخت صدمہ پہنچتا ہے تو اس پر غشی کی سی حالت طاری ہو جاتی ہے اور  
سست نبض اور تنفس کے علاوہ زندگی کی تمام علامات غائب ہو جاتی ہیں لیکن جب  
اس کی اصلی حالت عود کر آتی ہے تو وہ بیان کر سکتا ہے کہ اس تمام عرصہ میں اس  
کے ذہن میں نہایت شدید ذہنی خلیت تھی۔ ایک نہایت شدید ذہنی تنازع اس  
کو تنگ کر رہا تھا یا شدید خوف اس پر تسلط تھا جس کی وجہ سے اس کی تمام حواس  
رک گئی تھیں یا وہ یاد کرنے کی کوشش نہ کر سکتا تھا۔

بعض مصنفین نے طلبی تجربے کی ماہیت کے سوال کو ایک اور سوال  
یعنی مزعومہ فعل عصبی کی حیات کی حقیقت کے سوال کے ساتھ خلط ملط کیا ہے۔  
وولٹا اور دیگر ماہرین کا خیال تھا کہ فعل عصبی کی حیات تجربے کی وہ کیفیات  
ہیں جو احساسات کے بالکل مماثل ہیں۔ ان دونوں کیفیات میں ان کے نزدیک فرق  
یہ ہے کہ احساسات تو اس عصبی رد کا نتیجہ ہوتے ہیں جو احساسی اعصاب اور آلات جس سے  
دماغی قشر میں داخل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف فعل عصبی کی حیات اس عصبی ہو کا  
نتیجہ ہوتی ہے جو حرکی اعصاب کے راستے دماغ سے خارج ہوتی ہے ہمیں اس کا  
اعتراف ہے کہ ہمیں نے فعل عصبی کی حیات کے اس تخیل کے خلاف نہایت مزید  
اور کامیاب دلائل پیش کئے ہیں لیکن میسٹری نے فعل عصبی کی حیات کے انکار کے کوشش کی جس

نے چنانچہ جنگ عظیم میں۔ میں نے دیکھا ہے کہ اس طرح کے بہت سے سپاہیوں میں تمام گہرے اضطرابات غائب ہو جاتے  
ہیں اور تمام اعضاء طویل پڑ جاتے ہیں۔ اس حالت سے ثابت ہوتا ہے کہ حرکی قسم کی تمام احساسی کیفیات غائب  
ہو جاتی ہیں یا کم از کم یہ کہ ان کی شدت ظلیل ترین ہو جاتی ہے۔ ان میں سے بعض نے اس غشی کی سی حالت  
کے عرصے میں اپنی ذہنی خلیت کو مجھ سے بیان کیا ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ یہ لوگ ان واقعات کو بھی  
بیان کرتے تھے جو ان کے قریب وقوع پذیر ہو رہے تھے یہی خصوصیت ان کے بیانات کی صداقت پر شائد  
عادل ہے اور میرے نزدیک ان بیانات کی بنیادی صحت میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں (مصنف)

لکھ۔ مقابلہ کر داس قول کا مسترحضاً Mr. Hanna کے اس تجربے سے جو اس کو  
اسی حالت میں ہوا اور جس کو اس نے بیان کیا ہے۔ یہ شخص ڈاکٹر ان سڈس Sidis  
اور گڈ صاڈٹ Goodhart کی "شخصیت کثیرہ" Multiple  
Personality کا ہیرو ہے۔ (مصنف)

احساسی عقیدہ کا اقرار لازم نہیں آتا۔ اگر ہم فعلِ عصبی کی حیات سے انکار کر دیں اور کوشش کی جس کے احساسی عقیدہ کو تسلیم کر لیں تو پھر ہم کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جب تک کہ ہمارے عضلات سکڑتے نہیں ہیں اس وقت تک ہم نہیں جانتے کہ ہماری کوشش کس درجے پر ہے یا ہونی چاہئے۔ لیکن یہ خیال بد اہتہ لغو ہے۔ اس بات کی صداقت بالکل ظاہر ہے کہ اکثر اوقات ہم ایک حرکت صادر کرنے سے قبل اس کو ایک خاص قوت و طاقت سے صادر کرنے کا ارادہ کرتے ہیں۔ اب اگر ہمارا آخر کی آلہ ہمارے ارادے کو پورا کرتا ہے تو یہ کہتا غلط نہ ہوگا کہ ہم اپنے جسمانی فعل کو شروع کرنے سے قبل ہی اپنی عضلی کوشش کی قوت کو معلوم کر لیتے ہیں۔ لہذا "فعلِ عصبی کی حیات" کا انکار "کوشش کی جس کے احساسی عقیدے کے خلاف ہمارے استدلال کو اور قوی تر بناتا ہے۔

اب احساسیت کے لئے ایک سہارا اور باقی رہ جاتا ہے اور وہ بالعموم اسی پر تکیہ کرتی ہے۔ اس کا حامی کہہ سکتا ہے کہ جب ہم کسی قوی یا ضعیف عضلی کوشش کا ارادہ کرتے ہیں تو اس ارادہ کا جو ہر وہ مخیلہ ہے جو بلحاظ کیفیت، عضلی کشیدگی کے ان قوی یا ضعیف احساسات کا مقابل ہے جو ان عضلات کے کام کرنے کے وقت حاصل ہوتے ہیں۔ قائلِ احساسیت کے اس آخری سہارے کو توڑنے کے لئے صرف یہ بیان کر دینا کافی ہے کہ اگر ایسی مثالوں میں ہمارے طلبی تجربے ہماری کوشش کی جس کا جو ہر صرف یہ ہے کہ ہم اس حرکت کی احساسی تجربے کو اپنے تخیل میں لاتے ہیں جو ہمارے عضلی فعل کا نتیجہ ہوگا تو ایک کمزور حرکت کا تخیل اس حرکت کے کمزور ارادے کا ہم معنی ہوگا اور قوی حرکت کا تخیل اس کے قوی ارادے کے برابر ہوگا۔ لیکن صورتِ حال یہ نہیں۔ ہم ایک کمزور عضلی فعل کا قوی ارادہ کر سکتے ہیں اور اسی طرح

کسی قوی عضلی فعل کو صادر کرنے کا ارادہ بالکل ضعیف  
 ہو سکتا ہے اور کوشش کی جس میں سے بالکل کلمہ  
 غائب ہو سکتی ہے۔ کوشش کی مختلف شدتوں کے یہ  
 درون تجربات ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ رہ  
 سکتے ہیں۔ ہماری کوشش (اور ہماری کوشش کی جس) اور ان عضلی  
 کشیدگیوں میں کوئی مستقل تعلق نہیں ہوتا جو ہم پیدا کر رہے ہیں یا جن کو  
 پیدا کرنے کا ہمارا ارادہ ہے۔ اس کی بہترین مثال شاید ہم کو اس حالت  
 میں ملتی ہے۔ جس میں ہم سخت کوشش کے بعد اپنے جسم کو اس وقت بالکل  
 ساکن رکھتے ہیں جب گرد و پیش کے حالات ہماری جسمانی فعلیت کی تحریک  
 کرتے ہیں۔ اسی طرح فرض کرو کہ ہم جنٹلمن کا کوئی کرتب کرتے ہیں۔  
 اگر ہماری صحت عمدہ ہے اور ہم کو اس کی خوب مشق ہے تو اس کرتب کے  
 کرنے میں کوشش بالکل محسوس ہی نہیں ہوتی، بلکہ ہم کو لطف آتا ہے حالانکہ  
 اس میں عضلی فعل بہت قوی ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں فرض کرو کہ  
 ہم دائیں ہاتھ سے کچھ لکھتے ہیں اور بائیں سے اس وقت کوئی دوسرا آسان  
 کام کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس میں عضلی حرکات بالکل ضعیف ہوتی  
 ہیں لیکن اس میں کوشش کی جس بہت قوی ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ  
 اس کام سے تکان بھی بہت جلد پیدا ہوتا ہے۔ اسی کوشش کی اس شدت  
 جس پر غور کرو جس کا تجربہ ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب ہم شب بیداری  
 کے بعد ایک نہایت پھیکا اور خشک لکچر سننے کی کوشش کرتے ہیں یا  
 جب سرویوں کے دنوں میں صبح کے وقت پوری طرح آنکھ کھلنے سے  
 قبل ہم کو اٹھنے پر مجبور کیا جاتا ہے +

مختصر یہ کہ ذہنی کوشش اور طلب کو جسمانی کوشش کے ہم معنی نہیں کہا جاسکتا  
 اور ہمارے کوشش کے تجربے کو کسی احساسی یا تعمیلی عناصر یا کیفیات میں تحویل نہیں  
 کیا جاسکتا +

## جذبی تحریک میں طلبی تجربہ

کسی فعل کی طرف محسوس ہیجان کا دوسرا نام طلبی تجربہ ہے۔ اس کا احساس یا تجربہ میں اس کا ظہور ہیجان کی قوت عمل کے مناسب سے ہوتا ہے۔ اس کی بہت سی صورتیں ہوتی ہیں مثلاً کسی غیر معروف غایت کی "طلب" ایک معین غایت کی خواہش خواہشات کا تعارض و تضادم، تصمیم، انتخاب اور ارادہ۔ پھر جب ہم غایت رسی کی خاطر کام میں مشغول ہوتے ہیں یہ مشغولیت محض فکر کی صورت میں ہو یا جسمانی فعلیت کی شکل میں، تو مطالعہ باطن کے لئے اس طلبی تجربہ میں عضلی کشیدگیوں سے پیدا ہونے والی حرکی احساسی کیفیات بھی شامل ہو جاتی ہیں اور اس طرح اس کی شکل بدل جاتی ہے۔ اب یہ محسوس ہیجان تمام جذباتی تجربات میں موجود ہوتا ہے۔ جب ہم کو ڈر لگتا ہے تو ہم میں خوف انگیز چیز سے دور بھاگنے کا ہیجان ہوتا ہے۔ جب ہم کو غصہ آتا ہے تو ہم میں اس چیز پر حملہ کرنے کا ہیجان ہوتا ہے جو ہمارے غصہ کا باعث ہوئی ہو۔ جب ہم کو تعجب ہوتا ہے تو ہم میں اس چیز کے قریب آنے کا ہیجان ہوتا ہے جو تعجب انگیز ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مطالعہ باطن سے ہم کو اس ہیجان کا علم اس وقت نہیں ہوتا جب ہم اپنے آپ کو اس کے ہاتھوں میں دے دیتے ہیں بلکہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم اس کو روک لیتے ہیں یا معطل کر دیتے ہیں اور اپنی توجہ اس شے سے ہٹا کر خود اپنی طرف منقطع کرتے ہیں۔ لیکن یہ صورت ہمارے جذباتی تجربات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں مطالعہ باطن کے ذریعہ ہمارا تمام وقوف ایسا ہی ہوا کرتا ہے +

اگر ہم جذباتی تجربہ میں سے کوئی اور تغیر پیدا کئے بغیر اس طلبی عنصر کو خارج کر سکتے، تو کیا تمام کا تمام تجربہ ہی بالکل بدل جاتا۔ ہم کسی شے پر فکر کرتے اور اس فکر میں جذباتی کیفیت کی رنگ آمیزی ہوتی۔ لیکن یہ تمام تجربہ بالکل مختلف ہوتا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس کی جان نکل چکی ہے یہ خالی اور غیر حقیقی ہے۔ یہ نقلی جذبہ نظر آتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم جذباتی تجربہ کے سانچاں اس پر سمٹا کر لے کر

اس طلبی جزو کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ کسی فعل کی طرف ہیجان کا جذبہ کی لازمی خصوصیت ہونا روزمرہ گفتگو اور ادبیات دونوں کے نزدیک مسلم ہے۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ غصہ یا خوف ہم کو یہ یہ کرنے پر مجبور کرتا ہے +

## جذبہ ہیجان اور جسمانی انضباطات

صرف ایک طریقہ ہے جس سے ہم جذبات کی اس ہیجانی قوت کی قابل فہم توجیہ کر سکتے ہیں اور اس کو ذہنی حیات اور ساخت کے باقاعدہ بیان کا ہم پلہ بنا سکتے ہیں۔ یہی وہ طریقہ ہے جس کی نشان دہی چارلس ڈارون نے کی اور جس کو میں نے اپنی کتاب ”تغیبات عمرانی“ (سوشل سائیکا لوجی) میں اختیار کیا ہے۔ طریقہ یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ وہ تمام جسمانی تغیرات جن کو ہم ”منظاہر جذبات“ کہتے ہیں دراصل تطابقات ہیں جو جسم اور اس نوع کی مخصوص جسمی فعلیت کے شئون میں پیدا ہوتے ہیں۔ جسمی فعلیت کی ہر صورت اس نے کامیاب اور موثر ترین صدور کے لئے جسم کے تمام حصوں اور آلات کے تعاون کی محتاج ہوتی ہے کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ایک جسمی فعل جو ہر ایک ”مجموعی“ رد عمل ہو اگر تابے اور جسم کے ہر حصے کے اعمال جو ارجح یاد نگر حصوں کی ان حرکات کے تابع ہوتے ہیں جو بلا واسطہ طور پر طبعی غایت کے حصول میں مدد دیتی ہیں۔ یا جسم کے ہر حصے کے یہ اعمال اس طرح متطابق ہوتے ہیں کہ جو ارجح وغیرہ کی ان حرکات میں مدد دیتے ہیں یا ان کا تکملہ کرتے ہیں۔ چنانچہ جب پنج نکلنے

علہ۔ دیکھو اس کی کتاب ”Expression of the Emotion in Men and Animals“

اس میں شبہ نہیں کہ اگر ہم میکا بھی نظرئے کی خاطر اس واقعہ کو نظر انداز یا اس سے انکار کر دیں کہ جذبہ اور ہیجان فعل میں بہت تلازم ہے تو پھر ان کے باہمی تعلق کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ (مصنف)

کی جبلت ہتھیج ہوتی ہے، تو اس کا ہیجان اپنے آپ کو اولاً اور زیادہ تر تیز متقل کی صورت میں ظاہر کرتا، اور اسی کی مدد سے اپنی غایت کو پہنچتا ہے۔ لیکن ان تنقلی حرکات (بھاگنا، اڑنا، تیرنا وغیرہ ذالک) میں کثیر ترین کامیابی پیدا ہونے کے لئے ضروری ہے کہ تمام حسی آلات مناسب طریقے سے منضبط ہوں۔ دل اور شش کا عمل تیز تر ہونا چاہئے۔ آلات ہضم و افراز اور جلد کی شریانوں کے سکڑنے سے ان کا خون شش، عضلات اور دماغ میں منتقل ہو جانا چاہئے۔ مثانہ اور انٹسٹین خالی ہو جانی چاہئیں۔ آنکھ کی پتلی پھیل جانی چاہئے تاکہ میدانِ بصارت کے ہر حصے سے کثیر ترین روشنی آنکھ میں داخل ہو سکے۔ یہ تمام انقباضات اس مجموعی رد عمل کے حصوں یا ان کی خصوصیات کے طور پر فی الواقع ہو بھی جاتے ہیں جو پنج نکلنے کا جلی کر دار ہے +

ان آلات میں سے ہر ایک کے عمل کا انقباض ایک عاملِ عصبی مشین کے ذریعہ ہوتا ہے۔ یہ مشین اس مجموعی خلقی مشین کا حصہ ہوتی ہے جس کے واسطے سے جلی ہیجان بہت آسانی اور تیزی کے ساتھ ظاہر ہو جاتا ہے۔ پھر جب کوئی جبلت ہتھیج ہوتی ہے، تو ان مختلف عضویاتی مشینوں میں فعلیت پیدا ہوتی ہے، اور اس فعلیت کی شدت جلی ہیجان کی شدت کے متناسب ہوتی ہے۔ ان ہی اثرات کے مجموعے کو ہم جذباتِ خوف کا مظہر کہتے ہیں۔ پھیلی ہوئی پتلی، گری ہوئی نگاہ، خشک منہ، رکاوٹ کا ہوا عمل ہضم، زرد جلد، تیز نبض اور تنفس، پیشاب کا خطا ہونا، یہ سب خوف کی علامات ہیں، اور یہ سب مل کر خوف کا غیر مشتبہ مظہر بنتے ہیں۔ علامات کے اس مجموعہ کی بنا پر ہم و توقع کے ساتھ خوف کی شناخت کر سکتے ہیں، یہ خوف کسی دوسرے شخص میں پیدا ہوا ہو یا خود ہم میں۔ یہ شناخت اس وقت بھی ہو جاتی ہے جب وہ شخص سخت کوشش کے بعد تنقلی حرکات، یا چرخ و بالیتا ہے۔ یہ چیخ ہمارے منہ سے اس وقت

نکلتی ہے، جب یہ جبلت اچانک تسبیج ہوتی ہے۔

زمانہ حال میں امہرین عقنویات، اور خصوصاً پروقیسٹریلوئی،  
کیسین نے ثابت کیا ہے کہ مجموعی جبلی رد عمل ایک اور ایسے نازک اور  
قابل تعریف انقباض کو شامل ہوتا ہے جو ان اولی جسمانی انقباضات  
کی تابید اور ان کا منجمد کرنا ہے۔ یہ ثانوی انقباض کیمیائی ذرائع سے  
ہوتا ہے چنانچہ نچ نکلنے کی جبلت کے تسبیج سے ایک عصبی رد فوق  
الکلیہ غدود تک جاتی ہے۔ یہ غدود خون میں ایک مرکب مادہ ایڈرنالین  
داخل کرتے ہیں۔ اس مادے کا اثر براہ راست مختلف بافتوں پر ہوتا  
ہے۔ اس اثر کی وجہ سے ان کی اس طرح تحریک ہوتی ہے کہ وہ اپنی  
اس قسم کی فعلیت کو جاری رکھتی ہیں جو ان کے اپنے اعصاب کا نتیجہ  
ہوتی ہے۔ منجملہ دیگر اثرات کے اس کا ایک اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ  
گلائی کو جن جو جگر میں جمع ہوتی ہے، شکر میں بدل جاتی ہے۔ یہ  
شکر بہت جلد خون میں حل ہو کر عضلات میں جا پہنچتی ہے۔ یہی شکر  
ان عضلات کی مخصوص خوراک ہے۔ اب چونکہ یہ عضلات اپنی  
خوراک کو بہت زیادہ مقدار میں حاصل کر لیتے ہیں لہذا یہ بے انتہا  
کامیابی کے ساتھ اپنی فعلیت جاری رکھ سکتے ہیں۔

جسمانی آلات کے ان ثانوی انقباضات کو ڈارون نے "کارآمد متلازم  
افعال" کہا ہے۔ ہر جبلت اپنے مخصوص کارآمد متلازم افعال رکھتی ہے۔ ان  
جبلتوں میں تو یہ کثرت اور شدت پائے جاتے ہیں جن میں کثیر ترین امکان  
کامیابی کے ساتھ غایت رسی کے لئے فوری اور کثیر ترین جسمانی فعلیت کی ضرورت  
ہوتی ہے۔ نچ نکلنے کی جبلت اور لڑائی کی جبلت اس کی خاص مثالیں ہیں اسی

چھوٹے چھوٹے غدودی مجموعیات ہیں جو گردوں کے پاس واقع ہوتے ہیں (منصف)

(Suprarenal Glands)

علا

Adrenalin

علا

Glycogen

علا

وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ غصہ اور خوف کے جذبات کے مظاہر سب سے زیادہ شدید، فوری اور ناقابل ضبط ہوتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں جو جبلتیں کہ ”وقتِ فرصت“ اپنی غایت کو پہنچتی ہیں، اور جن میں کم فوری اور کم شدید جسمانی فعلیت شامل ہوتی ہے، ان کے ساتھ وہ جذبات ہوتے ہیں، جن کے مظاہر کم پیچیدہ، کم شدید، اور کم مخصوص ہوتے ہیں۔ چنانچہ استعجاب کی جبلت ایسی ہے جو کم و بیش آہستہ آہستہ اور خاموشی کے ساتھ کام کر سکتی، یا کرنے پر مجبور ہے، اور اس کو کسی شدید غفلت کی بھی ضرورت نہیں۔ اسی وجہ سے اس کے جسمانی مظاہر مقابلہ سادہ اور محدود سے چند، اور اس لئے لڑائی کی جبلت کی نسبت کم مخصوص ہوتے ہیں۔ پھر غولی، یا اجتماعی، جبلت غایت رسی کے لئے کسی بہت زیادہ مخصوص طرز عمل کی محتاج نہیں ہوتی، اور نہ اس کو بہت زیادہ فوری، یا قوی، فعل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس جبلت کے ساتھ عصبی مشینوں کا کوئی ایسا پیچیدہ نظام نہیں، کہ جو مختلف جسمانی آلات میں انضباط پیدا کرے۔

اب اگر ہم ان تمام انسانی جبلتوں کا جائزہ لیں، جن کو ہم نے باب پنجم میں بیان کیا ہے، اور اس کے ساتھ ہی ان جذبی تحریکات کو نگاہ میں رکھیں، جو ان مختلف جبلتوں کی کار فرمائی کا لازمہ ہوتی ہیں، تو ہم کو جسمانی انضباطات (جن سے ایک مجموعی جلی رد عمل مرکب ہوتا ہے) کی پیچیدگی اور مخصوصیت، اور ان جذبی تحریکات کی کیفیت کی علیحدگی اور مخصوصیت، میں ایک قریبی مطابقت نظر آتی ہے۔ ہم ان جبلتوں کو جسمانی انضباطات کی پیچیدگی کے لحاظ سے ایک نزدیکی سلسلہ میں مرتب کر سکتے ہیں۔ اس ترتیب پر نظر ڈالنے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے مقابلے کی جذبی تحریکات کی کیفیات، بلحاظ مخصوصیت از دوری سلسلہ میں مرتب ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ روزمرہ گفتگو میں اس سلسلہ کے اوپر کے حصے کی کیفیات کے لئے تو ہمیں نام یا بہت سے مترادفات ہیں، لیکن نچلے سرے کی کیفیات کے لئے کوئی مخصوص نام نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سلسلے کے اوپر کے حصے کی جبلتوں کے ساتھ جو جذبی کیفیات ہوتی ہیں، وہ اسی آسانی کے ساتھ شناخت کی جاسکتی ہیں، جس آسانی کے ساتھ کہ ان جبلتی تحریکات کی



علامات یا جسمانی مظاہر کی شناخت ہوتی ہے۔ اس کے بخلاف پہلے حصہ کی کیفیت ان کے جسمانی مظاہر کی طرح کم مخصوص ہوتی ہیں۔ اب اگر ہم کو اپنے نفسیاتی اغراض کے لئے ان کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو تو پھر ہم کو ان کے نام اختراع کرنے پڑتے ہیں یا جہاں کہیں کوئی قابل شناخت جذبہ کی کیفیت نہیں ہوتی تو پھر ہم کو "..... کی حیثیت" کا جملہ استعمال کرنا پڑتا ہے۔ یہ دونوں قسمیں میرے نزدیک حسب ذیل صورت کی ہوں گی اگرچہ دیگر مصنفین ان کو در ۱۱ اور مختلف طریقے سے مرتب کر سکتے ہیں:-

- جہتوں کے نام (خطوط روحانی میں تلواریں) ان کی کیفیت کے نام جو بی تعلیمتوں سے تھکتے ہیں
- ۱۔ پنج نکلنے کی جبلت (تخط ذات) ابتداء خوف (دہشت) ہول، دل، کھٹکا (لرزہ)
  - ۲۔ لڑائی کی جبلت (حملہ لڑاکا پن) غصہ (غضب) ہتھکڑیاں، اذیت، خٹکی، نارنگی
  - ۳۔ دفع (کراہیت) نفرت (متلی کراہیت) کھن
  - ۴۔ والدینی (حفاظتی) نازک جذبہ (محبت، رقت، نازک حیثیت)
  - ۵۔ مرافقہ تکلیف (بے بسی کی حیثیت)
  - ۶۔ جفتی کھانا (جامع تناسل شہوانی) شہوت (شہوانی جذبہ) یا تحریک جسے بعض اوقات محبت کہتے ہیں۔ اس لفظ کا یہ استعمال بالکل ناموزوں اور بہت گمراہ کن ہے
  - ۷۔ استعجاب (تحقیق، انگشتان، تعجیب) تعجب (راز، غیبیت، نامعلومیت، کی حیثیت)
  - ۸۔ (خود تہ لیلیٰ یا تذلل) حیرت (مکھومیت) کمتری عبادت عاجزی، لگاؤ، فرمانبرداری کی حیثیت، بلی احسان اللہ

۹۔ اثبات (خود نمائی)

عجب، تعظم، برتری، حاکمیت، متبحر تسلط  
کی حیثیت، ایجابی احساس ذات۔  
تہنائی، اکیلے پن، کی حیثیت  
اشتہا، یا محدود معنوں میں "طلب"  
مالکیت، قبضہ کی حیثیت (حفاظتی حیثیت)  
خلافت، بنانے، پیدا کرنے، اجتہاد کرنے  
کی حیثیت۔

۱۰۔ اجتماعی، یا غولی جبلت۔  
۱۱۔ تلاش، خوراک، (ظکار کرنا)  
۱۲۔ اکتساب (جمع کرنے کی جبلت)  
۱۳۔ تعمیر

تفریح (خوش مزاجی) بے پروائی  
و حیلہ (محلان)

۱۴۔ ہنسی

کھانے، چھینکنے، کھانسنے، اور پیشاب، یا پاخانہ، کرنے، کی چھوٹی چھوٹی جبلتیں  
باعتبار جسمانی مظاہر، اس قدر سادہ ہوتی ہیں کہ ان کی کار فرمائی کے ساتھ جو تحریکات  
ہوتی ہیں، ان کو ہم مخصوص کیفیات نہیں کہہ سکتے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے  
ہر ایک کے ہیجانات میں بہت قوی پیچ ہو +

## اولی جذبات

یہ تو ظاہر ہے کہ جذبی کیفیات کی یہ فہرست جذبے کی تمام بہت زیادہ،  
منتظم مخصوص کیفیات کو شامل نہیں۔ ہم عنقریب ان دوسری جذبی کیفیات پر  
غور کریں گے، اور معلوم کرنے کی کوشش کریں گے، کہ ان کا تجربہ کن حالات میں  
ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا فہرست کی کیفیات کو ہم اولی جذبی کیفیات کہہ سکتے ہیں۔  
یا اگر ہم "جذبات" کو ہستیاں سمجھنے کے لئے تیار ہیں، تو پھر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ  
اولی جذبات ہیں۔

ان اولی جذبی کیفیات اور مختلف جبلی ہیجانات کا تعلق میں نے

سب سے پہلے اپنی کتاب ”سو مثل سائیکالوجی“ میں بیان کیا تھا۔ اس وقت ہی سے بہت سے ماہرین نفسیات میرے اس عقیدے پر متعزز ہیں کہ اولی جذبات جو ہر اطلاعات ہیں کہ جن سے جبلی ہیجانوں کی کارفرمائی کا پتہ چلتا ہے لیکن میرے نزدیک ان اعتراضات میں سے کوئی بھی موقع نہیں۔ میرا خیال ایک غیر متعصب ذہن کے لئے اس قدر بدیہی اور صاف ہے کہ عام طور پر اختیار کر لیا گیا ہے۔

مختصر یہ کہ اولی ”جذبہ“ کسی جبلی ہیجان کے عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کے جسمانی مظاہر سے ہمارے ابنائے جنس ہیجان کی نوعیت سے واقف ہو جاتے ہیں اور اس طرح ان میں بھی یہی جبلی ہیجان وضع اور جذبی تحریک پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ جذبی کیفیت سے خود اس شخص کو اپنی تحریک کی نوعیت اور فعل کی اس صورت کا علم ہو جاتا ہے جس کو صادر کرنے پر وہ مجبور

عہ۔ کسی نفسیاتی اصول کے متین بیان کی اور صورتوں کی طرح یہاں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس ضابطہ نے ماہرین نفسیات کو دو جماعتوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ ایک جماعت تو ان ماہرین کی ہے جو اس سے انکار کرتے ہیں اور دوسری ان ماہرین کی جن کے نزدیک یہ اس قدر مانوس اور بدیہی ہے کہ وہ اس کو ایک عام بات یا بدیہی حقیقت سمجھتے ہیں۔ جب مقدم الذکر جماعت کے مصنفین جذبے اور جبلت کے تعلق کی بابت اس عقیدے پر اپنے اعتراضات کی بنا بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو وہ زیادہ تر اس بدیہی صداقت پر اصرار کرتے ہیں کہ اس جذبی تحریک کی کیفیات کا مناسب تخیل نامکن ہے جو حیوانات کی جبلی فعلیتوں کا لازمہ ہوتی ہے۔ لیکن عرض یہ ہے کہ اگر ہم ان کا تخیل نہیں کر سکتے یا ان کو موزوں نام نہیں دے سکتے تو اس سے یہ کس طرح لازم آتا ہے کہ وہ حیوانات ان کا تجربہ بھی نہیں کرتے۔ یہ مطالبہ کہ ہم کو اس قابل ہونا چاہئے ”فی نفس لغو ہے۔ یہ لغویت انتہائی ہوتی ہے جب یہ مطالبہ کیڑوں کے جبلی افعال کے تعلق سے کیا جاتا ہے جو بلحاظ ساخت طرز زندگی اور قومی تاریخ ہم سے اس قدر بعید رکھتے ہیں۔

ہے۔ فرم کیا جاسکتا ہے کہ بھی موخر الذکر خصوصیت حیات ذہنی میں جذبی کیفیات کا وظیفہ ہے۔ ان کی وجہ سے ہم اپنی حالت کا اندازہ کرتے اور ان ہیجانوں کو مضبوط کرنے، ان کی ہدایت کرنے اور ایک حد تک ان کو قابو میں لانے کے قابل ہوتے ہیں جو ہماری تحریک کر رہے ہیں، پھر اپنے انباے جنس میں ان ہی تجربات کے مظاہر کو دیکھ کر ہم ان کے آئندہ طرز عمل کو منہج یا اس کی پیش بینی کر سکتے ہیں۔ اس طرح سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ ان کے افعال کا مناسب تعاون یا اندفاع سے مقابلہ کریں۔ اگر وہ جذبی تحریکات جو تمام جلی رد اعمال کے ساتھ ہوتی ہیں، اختیار کیفیت یکساں ہوتیں تو ہم مضبوط نفس میں کچھ ترقی نہ کر سکتے۔ اس قسم کا شخص دوسرے شخص کو آستینیں چڑھائے ہوئے اپنی طرف آتے دیکھتا اور ممکن ہے کہ اس سے اس کو ایک قوی ہوجان اور شدید تحریک کا احساس بھی ہوتا، لیکن اس کو یہ خبر نہ ہوتی کہ وہ خود کس قسم کا فعل کرتے والا ہے۔ یہ خبر اس کو اس وقت ہوتی جب یا تو وہ خود حملہ کرنے کے لئے آگے بڑھتا یا میدان چھوڑ کر بھاگتا نظر آتا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس قابل نہ ہوتا کہ حالات کی پیش بینی کر کے اپنے فعل کو زیر تصرف لے آتا یا اس میں انضباط پیدا کر لیتا اور اسی قسم کا تصرف و انضباط گردار کی ان اعلیٰ صورتوں کی جان ہے جسے اصلی معنوں میں ”عمل“ (Conduct) کہا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر تمام ابتدائی جذبی کیفیات تجربہ کی ایک صورت کے لحاظ سے بہت زیادہ مخصوص، متفرق اور نمایاں ہوتیں مثلاً اگر یہ اتنی ہی مخصوص ہوتیں جتنی کہ خوف یا غصہ کی ہیں تو ہم اپنے محرکات افعال کے متعلق شاید ہی شبہ یا غلطی میں رہتے +

اس کا مطلب یہ ہے کہ جذبی کیفیات کا وظیفہ وقوفی ہے۔ ان سے ماہیت اشیا کی طرف اشارہ نہیں ہوتا، بلکہ ہمارے ان ہیجانی تداعال کی ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو ہم ان اشیا کے جواب میں کرتے ہیں۔ یہ گویا علم نفس اور مضبوط نفس کی وقوفی بنا ہیں۔ ان معنوں میں یہ موضوعی ہیں نہ کہ معرفتی۔ ان کا وظیفہ وقوف ہے لیکن اشیا کا نہیں، بلکہ موضوع

یا عفو، سے کی حالت، یا فعلیت کا +

## جیمس ولینگ کا نظریہ جذبات

اب ہم جیمس ولینگ کے مشہور نظریہ جذبات پر غور کرنے کے لئے تیار ہیں۔ اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ یہ کن معنوں میں صحیح ہے اور کس لحاظ سے غلط ہے۔ اس نظریہ کا بنیادی دعویٰ ہے کہ ”جذبات“ جو ہر ”احساسات“ کے ساتھ متحد الماہیت ہیں، یہ کہ ”ایک جذبہ“ بحیثیت محسوس یا بحیثیت جذبی کیفیت اس احساسی تجربہ کا ایک بے ترتیب سا مجموعہ یا مرکب ہے جو ان احساسی ارتسامات کا نتیجہ ہوتا ہے جو جسم کے مختلف آلات میں واقع ہونے والے اعمال سے پیدا ہوتے ہیں، اور یہ کہ ہر جذبہ کی قابل امتیاز کیفیت، اپنی خصوصیت کے لئے احساسی ارتسامات کے اس مخصوص اجتماع کی شرمندہ احسان ہوتی ہے جو جسمانی فعلیتوں کے ایک مخصوص اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ حشوی آلات اس احساسی تحریک میں بہت زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر اس بیان میں در اسی تبدیلی کر دی جائے، یا اس کو ایک اور بیان مان کر مکمل کر دیا جائے، تو پھر میرے نزدیک یہ معنا صحیح فرض کیا جاسکتا ہے۔ یہ تبدیلی اور یہ بات یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ جس طرح مخصوص حواس کی احساسی کیفیات کا عمل میں اعادہ کیا جاسکتا ہے اسی طرح حشوی یا جسمانی حواس کی احساسی کیفیات کا بھی عمل میں اعادہ ممکن ہے۔ لیکن جیمس اس کو بیان کرنے میں حد سے بڑھ گیا، اور اس میں اتنا مبالغہ کیا کہ یہ بلا ضرورت مستبعد نظر آنے لگا۔ یہ خصوصیت بعض لوگوں کو اپنی طرف کھینچتی ہے، لیکن بعض اسی کی وجہ سے اس نظریے سے نفرت کرتے ہیں۔ اس نے روزمرہ گفتگو اور ادبیات کا یہ جملہ پکڑ لیا کہ ہمارے جذبات ہمارے افعال کی علتیں ہوتے ہیں، یا یہ ان کو معین کرنے میں یا یہ ان کی تحریک کرتے ہیں۔ اس کے بعد اس نے اس کو معکوس کر دیا

اور کہا کہ بلندے جسمانی افعال ہمارے جذبے کی علتیں یا معیقات ہوتے ہیں وہ نکھٹا ہے: ”جذبہ جسمانی منظر کا نتیجہ ہے نہ کہ علت۔ ایک اور جگہ وہ کہتا ہے۔ ”معموم کہتے ہیں کہ ہمارا نقصان ہوتا ہے لہذا ہم کو رنج ہوتا ہے اور ہم روتے ہیں۔ ہم ایک ریچھ دیکھتے ہیں ہم کو ڈر لگتا ہے لہذا ہم بھاگتے ہیں۔ ہمارا رقیب ہماری ہتک عزت کرتا ہے اس سے ہم کو غصہ آتا ہے لہذا ہم مارتے ہیں۔ جس قیاس کی یہاں حمایت کی جا رہی ہے اس کے مطابق پیرتب واقعات صحیح نہیں۔ ایک ذہنی حالت دوسری حالت کا بلال واسطہ نتیجہ نہیں ہوتی، بلکہ ان کے درمیان جسمانی مظاہر کا پہلے واقع ہونا لازمی ہے۔ اس لحاظ سے زیادہ مقبول بیان یہ ہوگا کہ ”ہم کو افسوس ہوتا ہے“ کیونکہ ہم روتے ہیں، ہم کو غصہ آتا ہے کیونکہ ہم مارتے ہیں، ہم کو ڈر لگتا ہے کیونکہ ہم لرزہ بر اندام ہو جاتے ہیں نہ یہ کہ ہم روتے ہیں یا مارتے ہیں یا لرزہ بر اندام ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ ہم کو رنج ہوتا ہے یا غصہ آتا ہے یا ڈر لگتا ہے۔ ادراک کے بعد اگر جسمانی احوال نہ ہوں تو موخر الذکر خالصتہ و قونی شکل کا ”زرد بے رنگ“ اور جذبی حرارت سے معصراً ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔ ”ایسا جذبہ جسے ہر قسم کے جسمانی احساس سے علیحدہ کر لیا گیا ہو ناقابل تصور ہے۔ جس قدر زیادہ غور میں اپنی حالت پر کرتا ہوں اسی قدر زیادہ یقین مجھ کو اس بات کا ہو جاتا ہے کہ میری تمام کیفیات جذبی میرے تمام تاثرات اور میرا تمام جوش و ولولہ درحقیقت ان جسمانی تغیرات سے مرکب ہوتا ہے جن کو ہم بالعموم ان کا منظر یا نتیجہ کہتے ہیں۔ اسی طرح مجھ پر یہ بھی زیادہ خوبی کے ساتھ روشن ہوتا جاتا ہے کہ اگر میرا جسم بالکل بے احساس ہو جائے تو میں تاثرات ”لائم و نالائم“ دونوں کی زندگی سے محروم ہو جاؤں گا اور خالصتہ و قونی یا عقلی زندگی بسر کروں گا۔“ ہر جن بدن عناصر کے ایک مجموعہ کا حاصل ہوتا ہے اور ہر عنصر اس معنویاتی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے ہم بخوبی واقف ہیں۔ یہ عناصر تمام معنوی تغیرات ہیں اور ان میں سے ہر ایک شے ”ہم“ کا

اضطرابی اثر ہے۔

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ تین حیثیتوں سے جیمس نے اپنے نظریے کو بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہے اور دھوکا کھایا ہے۔ یہ ان تین فقروں سے واضح ہوتی ہیں جن کو ہم نے بخط نسخ لکھا ہے۔ پہلے ہم سب سے آخری پر غور کرتے ہیں۔ اس فقرے سے جیمس کی محض احساسیت ہی مدلول نہیں ہوتی، بلکہ اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ احساسیت خام ترین صورت کی ہے اور اضطرابی نظریے کی خام ترین صورت کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ خط نسخ میں لکھے ہوئے فقروں میں سب سے پہلا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مختلف جسمانی تغیرات جو جذبہ کا مظہر ہیں یا ضرورت ہر موقع پر جذبی کیفیت کے تجربے سے قبل واقع ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ بیان اس چیز کو تسلیم نہیں کرتا جس کو ہم جسمانی حواس کا میخلہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ گویا ایسا ہے جیسا کہ جیمس یہ کہے کہ جب کبھی ہم ایک نارنگی کے رنگ یا گھنٹی کی آواز پر فکر کرتے ہیں تو اس فکر سے قبل شبکے، یا کان، کے مناسب پیج کا ہونا ضروری ہے وہ اس واقعہ کو بھول جاتا ہے کہ احساسی کیفیات میخلہ کی صورت میں مرکز اثبیج ہو سکتی ہیں اور اس پیج میں ان کو آلات حس کے پیج کی ضرورت نہیں ہوتی +

مثلاً، اور یہی سب سے زیادہ سنگین غلطی ہے جیمس نے پہلے تو تمام طلبی تجربے، تمام کوشش کی حس، تمام ہیجان کے احساس، تمام چٹوئے کے تجربے کو حرکی احساسات میں تحویل کیا ہے اور پھر ان حرکی احساسات کو ان معنوی احساسات کے مجموعہ کے ساتھ شامل کیا ہے جن کے متعلق اس کا خیال ہے کہ وہ جذبی تجربے کو مرکب کرتے ہیں۔ میں اس سے قبل ثابت کر چکا ہوں کہ طلبی تجربہ احساسی تجربے میں تحویل نہیں کیا جاسکتا، اور نہ ان دونوں کو متحد الماہیت کہا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ میں نے یہ بھی دکھایا ہے کہ محسوس ہیجان تمام جلیبی رد اعمال کی جان ہوتا ہے۔ لہذا اگر جیسا کہ جیمس نے خط نسخ میں لکھے ہوئے

دوسرے فقرے میں بیان کیا ہے، کسی ایک جذبہ تجربے میں سے تمام جسم کی بے احساسی کی مدد سے، تمام احساسی کیفیات خارج کر دی جائیں، تو باقی ماندہ تجربہ خالصتہً وقوفی شکل کا نہ ہوگا۔ اس کی دو وجوہ ہیں: (۱) اپنی مخصوص جذبہ کیفیت کو باقی رکھ سکتا ہے، کیونکہ اس کیفیت کا پیشِ محرک کی طور پر بھی ہونا ممکن ہے۔ (۲) یہ تمام تجربہ طلبی بھی رہے گا، اور وقوفی بھی یعنی۔ یہ کہ اس شخص کو کسی خاص غایت کی طرف قوی ہيجان کا علم ہوتا رہیگا۔ جذبہ تجربے کا یہ طلبی جزو: اس تجربے کی شاید خصوصی علامت ہے۔ اگر مخصوص جذبہ کیفیت کو باقی رکھ کر اسے خارج کر دیا جائے، تو ممکن ہے کہ ہم جذبے کی شناخت کر لیں، لیکن معلوم ایسا ہوگا کہ اس کی تمام جان اور طاقت اور ہر وہ چیز جس سے اس کی ضرورت و اہمیت مرکب ہوتی ہے، غائب ہو چکی ہے۔

ان تمام باتوں کو لانے کے بعد میں یہ کہوں گا کہ جمیس کا نظریہ اساساً صحیح ہے، لیکن جس صورت میں کہ اس نے اس کو بیان کیا ہے، وہ اس لحاظ سے غلط ہے کہ اس سے مترشح ہوتا ہے کہ ہمارا ذہنی عمل جسمانی تغیرات پر بہت بڑی حد تک موقوف ہوتا ہے، حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ اس کے علاوہ وہ طلبی جزو یا جذبے میں ہيجان کی اہمیت کو بھول جاتا ہے، یہ ہيجان تجربے کے ایک پہلو کی صورت میں ہو، یا کردار کے ایک پہلو کی صورت میں۔ وہ اس بات کو نظر انداز کر جاتا ہے کہ کسی غایت کی طرف ایک ہيجانی کوشش ہر جذبہ ردِ عمل کا جو ہر ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ ”مجھے غصہ آرہا ہے“ یا جب میں کسی کو مارنے کے بعد کہتا ہوں کہ ”میں نے اس کو مارا“ کیونکہ مجھے غصہ آرہا تھا تو ہمارا مراد یہ نہیں ہوتی کہ ہمارے تجربے کی جذبہ کیفیت وہ فاعل تھی جس نے مارنے کے فعل کا باعث ہوئی۔ ہمارا مراد درحقیقت یہ ہوتی ہے کہ غصے کا آنا بحیثیت تجربی واقعہ اور تجربے کے مارنے کے ہيجانی میلان کو شامل ہوتا ہے۔ لہذا اہم مارنے کی جو توجیہ کرتے ہیں، وہ درست اور جائز ہے۔ ہم چپکے سے اس جذبہ کیفیت کو استعمال کر جاتے



ہیں جس کو ہم ان جلی میلان کی علامت مانتے ہیں جو ہم میں پیدا ہوا ہے۔  
لہذا یہ عام بیان کہ ”میں نے مارا“ کیونکہ مجھے غصہ آ رہا تھا جو ہر صبح تر  
ہے اور یہ میرے فعل کی صحیح توجیہ ہے بہ نسبت جیمیں کے اس حکوس  
بیان کے کہ ”مجھے غصہ آیا“ کیونکہ میں نے مارا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ  
مقدم الذکر بیان کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کو میں نے مارا ہے اس کا  
روئے کچھ ایسا تھا کہ مجھ میں لڑائی کی جبلت کے ہيجان کی تحریک ہوئی اور  
کسی فعل کو اس ہيجان کی طرف منسوب کرنا جس کا یہ نتیجہ اور منظر ہے  
ہمارے انحال کی واحد صحیح تھینی توجیہ ہے +

میں یہاں جذبی کیفیات میں سے کسی کیفیت یا ”جذبات“ کے جسمانی مظاہر  
کو بیان کرنے کی کوشش نہ کروں گا۔ اگر قارئین نہیں جانتے کہ خوف زدہ ہونا یا  
غصہ میں آنا یا نفرت کرنا کسے کہتے ہیں اگر وہ کسی سے کہتے ہوئے بچے کو پیار کرتے  
کے تجربے میں ایک خاص کیفیت معلوم نہیں کر سکتے تو پھر کوئی شخص بھی وہ کتنا ہی  
قصیح و بلیغ کیوں نہ ہو ان کو سمجھانے میں کامیاب نہ ہوگا۔ یہاں میں صرف اس قدر  
کہوں گا کہ ”جذبات“ کی بحث میں تمام خلط و محث اور غلط فہمی بلاشبہ ایک  
حد تک ہمارے طبعی ساز و سامان کے اختلافات کا نتیجہ ہے۔ ہم کو مختلف جبلتیں  
قوت کے مختلف درجوں میں عطا ہوئی ہیں یا ہم کو ورثہ میں ملی ہیں۔ پھر احتمال اس بات  
کا بھی ہے کہ بعض افراد کی خلقی ساخت میں عام اور معمولی انسانوں کی جبلتوں میں  
کوئی ایک بالکل غائب ہو یا اس قدر کمزور ہو یا شق کی وجہ سے اس میں اس قدر کم قوت  
آئی ہو کہ اس کے مقابل کی اولی جذبی کیفیت سے وہ بے بہرہ ہوں +

ایک عجیب و غریب عقیدہ اور ہے جو جذبے کی بحث میں  
کبھی کبھی نمودار ہوتا ہے۔ اس کے متعلق بھی یہاں کچھ کہنے کی ضرورت ہے۔  
اس کا دعویٰ ہے کہ جذبے کا تجربہ ہم کو صرف اس وقت ہوتا ہے جب ہمارے  
طبعی میلانات فعل میں رکاوٹ پیدا ہوتا ہے یا کسی اور وجہ سے یہ عمل ہو جاتا ہے +

علہ۔ اس عقیدہ کا جدید ترین شاعر ڈاکٹر جیمیں ڈراپور (بقیہ ماضیہ بر منظر آئندہ)

میں نے تسلیم کیا ہے کہ یہ قول غصے کے جذبے پر صادق آتا ہے۔ مجھے یہ بھی  
 اقرار ہے کہ یہ رکاوٹ لڑائی کی جبلت کی تحریک کی مخصوص شرط ہے۔ میں  
 یہ بھی مانتا ہوں کہ جب باقی تمام ہیجانات میں رکاوٹ پیدا ہوتا ہے تو  
 اس جبلت کا ہیجان ان کو تقویت دیتا ہے۔ لیکن اور جذبات کے متعلق  
 مجھے کوئی ایسی شہادت نظر نہیں آئی جس سے اس عقیدے کی تائید ہوتی  
 ہو۔ یہ عقیدہ اس سادہ صداقت کی محرف صورت معلوم ہوتا ہے کہ جب تک  
 ہم اپنے آپ کو فعل کے ہاتھوں میں دے رہتے ہیں اس وقت تک ہم کو اپنے  
 جذبات کا صریح وقوف نہیں ہوتا۔ ہم کو اپنے جذبے کی کیفیت کا خود اپنے  
 آپ وقوف صرف اس وقت ہوتا ہے جب ہم اپنی غایت رسی یا اس  
 غایت کے وسائل کے انتخاب میں اپنے فعل میں پوری طرح ہنک  
 نہیں ہوتے۔ لیکن یہ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جذباتی کیفیت  
 موجود ہی نہیں جو ہمارے جدوجہد کے تمام تجربے میں رنگ آمیزی  
 کرتی ہے۔ یہ دعویٰ بھی اتنا ہی باطل ہوگا کہ تجربے کی احساسی کیفیات  
 کسی شے کے اور اک میں اس وقت تک ہمارے تجربے میں نہیں آتیں  
 جب تک کہ ہم اس شے پر فکر کرنا نہیں چھوڑتے اور نفس ان کیفیات  
 میں دلچسپی نہیں لیتے +

یہاں تک ہم نے صرف ان جذباتی تجربات پر بحث کی ہے جو ہماری حسی جدوجہد  
 کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ان کو ہم غلط فہمی کے اندیشہ کے بغیر شاید ”جذبات“ کہہ سکتے ہیں۔  
 یعنی یہ کہ ہم ان کو تجربے کے قابل شناخت شئون سمجھ سکتے ہیں۔ ان کے لئے ”اولیٰ جذبات“  
 کا نام غیر موزوں نہ ہوگا۔ لیکن ان کے علاوہ ہم کو جذبات کی دو اور بڑی قسموں کو  
 بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ انہیں علی الترتیب مخلوط یا ثانوی جذبات اور تبعی جذبات  
 کہا جاتا ہے +

## مخلوط یا ثانوی جذبات

ہم اس واقعہ کو پہلے معلوم کر چکے ہیں کہ جبلی ہیجانات کا بیک وقت ہیج ہونا ناممکنات سے انہیں۔ چنانچہ اکثر ایک حیوان کے کردار میں خوف کے ہر بے اور استعجاب کے جذبہ میں تعارض و تنازع اور تبادلہ بدامشہ نظر آتا ہے۔ مثلاً لھوڑے چرگاہ میں اکثر اس قسم کا کردار ظاہر کرتے ہیں۔ خود ہم میں ٹھیل اور عواطف بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتے ہیں لہذا ہم میں ایک سے زائد ہیجان کے بیک وقت ہیج ہونے کا احتمال اور بھی زیادہ ہوتا ہے۔ پھر ایک متمدن اور تربیت یافتہ بالغ العمر شخص کا کردار تقریباً ہر موقع پر ہیجانات کا کم و بیش پیچیدہ اجتماع ظاہر کیا کرتا ہے۔ بعض جبلی ہیجانات باعتبار میلان اس قدر متخالف ہوتے ہیں کہ وہ کردار کی قیسمین میں موزونیت کے ساتھ متعاون نہیں ہو سکتے۔ اگر ان میں بیک وقت ہیج ہوتا ہے تو یہ لازمی طور پر لڑ جاتے ہیں اور اس طرح ایک کا غلبہ دوسرے کی موت کا موجب ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال کراہیت یا نفرت کے ہیجان اور خوراک کی جبلت کے ہیجان میں ملتی ہے۔ ان دونوں جبلتوں کا رخ دو متخالف غایات کی طرف ہوتا ہے۔ پھر حرج افعال میں کہ طبعاً ان کا اظہار ہوتا ہے وہ بھی بالکل متخالف ہوتی ہیں لہذا ان کا اجتماع ناممکن ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک ہیجان دوسرے میں مانع آتا ہے۔ ”سمندر کی بیماری میں خوراک کا خیال ہمارے خواب میں بھی نہیں آتا۔ جب ہمارا پیٹ بھرا ہوتا ہے تو کھانے کی بو اور باورچی خانہ کی صورت سے ہم کو نفرت ہو جاتی ہے۔ اگر شور بے میں کمی گریڑتی ہے تو اس شور بے کی شکل دیکھ کر ہماری طبیعت مالش کرتی ہے لیکن ”کوفتہ رانا“ کی کوفتہ ہوتی ہے اور ہم کو تعب ہوتا ہے کہ ہم اس قدر نازک مزاج کس طرح ہو سکتے ہیں کوئی اور دو جبلی ہیجانات اتنا ملکی متخالف نہیں رکھتے جتنا کہ ان دو میں پایا جاتا ہے۔ ان میں سے بعض نہایت موزونیت کے ساتھ متعاون ہو کر کردار کی قیسمین کر سکتے ہیں اور یہ کردار ان افعال سے مخلوط ہوتا ہے جو مختلف ہیجانات کے انفرادی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جب دو یا زائد ہیجانات اس طرح متعاون کرتے

ہیں تو ہم کو ایک ایسی جذبی تحریک کا تجربہ ہوتا ہے جس کی کیفیت ایک معنوں میں ان ابتدائی کیفیات سے مرکب ہوتی ہے جو مختلف جبلتوں میں سے ہر ایک کے لئے مخصوص ہیں۔ یہ صورت مرکب احساسی کیفیات کی صورت کے بالکل مشابہ ہے۔ ان واقعات کو بیان کرنے کا ایک آسان اگرچہ غلط طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ ارغوانی رنگ سرخی اور گلابی کے احساسات کے امتزاج یا اختلاط کا نتیجہ ہے۔ صحیح تر بیان یہ ہوگا کہ مرکب کیفیت ایک رد عمل ہے جو ہمارے ذہن مرکب احساسی ارتسامات کے جواب میں کرتا ہے۔ اسی طرح سے یہ کہنا بھی واقعات کا آسان اگرچہ غلط بیان ہے کہ جب کوئی کمینہ اور ذلیل حرکت ہمارے مقاصد میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے تو ہم کو ایک ایسے جذبے کا تجربہ ہوتا ہے جو غصہ اور نفرت کے ابتدائی جذبات سے مخلوط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حالات میں لڑائی اور کراہیت کی جبلتوں کے جھانامات ایک وقت پہنچ جاتے ہیں لہذا ہمارے افعال ان دونوں میلانات کو ظاہر کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میلانات کے مخصوص جذبی مظاہر ہمارے چہرے پر اور ہمارے تمام جسمانی رد اعمال میں مخلوط ہو جاتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہم کو ایک ایسی جذبی کیفیت کا تجربہ ہوتا ہے جو غصہ اور نفرت دونوں سے قرابت رکھتا ہے اور جو کم و بیش لچو بچو بدل جاسکتا ہے۔ مینا پنچ ہو سکتا ہے کہ کبھی غصہ کا غلبہ ہو اور کبھی نفرت کا۔ اس غلبہ کا انحصار اس بات پر ہے کہ ہمارے پیش نظر مقاصد کا رکاوٹ ہے یا مخالف کا کمینہ پن اور ذلت۔ ایک وقت تو ہم اس کو مارنے کی طرف مائل ہوتے ہیں اور دوسرے وقت ہم اس طرح کی ذلیل مخلوق کو ہاتھ لگانے سے بھی نفرت کرتے ہیں۔

اس قسم کا مرکب تجربہ نظماً و معنیاً اس طرح نہیں بنتا کہ پہلے دو جذبات غصہ و نفرت کی الگ الگ تحریک ہوتی ہے اس کے بعد وہ ایک دوسرے کے ساتھ ملتے ہیں اور پھر ان میں اختلاط و امتزاج پیدا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف یہ ایک مرکب صورت حال کا بلا واسطہ جواب ہے۔ لیکن اس قول و قرار کے بعد ایک طویل طویل بیان سے بچنے کے لئے ان مرکب جذبی رد اعمال کو مخلوط جذبات کہنا جائز ہو سکتا ہے۔ یا انہیں ایسے جذبی مرکبات ہی کہا جاسکتا ہے جو جذبہ کی دو یا زیادہ ابتدائی کیفیات کے امتزاج

و اختلاط سے مشکل پذیر ہوتے ہیں۔

یہ تو ظاہر ہے کہ اگر ابتدائی جذبی کیفیات (مذکورہ بالا مضمون میں) مخلوط ہو کر دو جزئی یا اس سے بھی زیادہ مرکب کیفیات پیدا کر سکتی ہیں تو پھر ان جذبی تجربات کی اقسام کی تعداد بے شمار ہوگی جن کی شناخت کرنا اور جن کو نام دینا ہم سیکھ سکتے ہیں۔ یہ بھی بدیہی ہے کہ چونکہ یہ مختلف کیفیات مختلف نسبتوں میں مخلوط ہو سکتی ہیں لہذا ان مرکب جذبی کیفیات کا احصاء متمیز کیفیات کے سلسلہ کی صورت میں نہ ہو سیکھا بلکہ شمسی طیف کی کیفیات رنگ کی طرح یہ بھی کیفیت کا ایک مسلسل سلسلہ بنائیں گی کہ جس میں ایک کیفیت سے دوسری کی طرف انتقال تدریجی ہوگا۔ لہذا امر یہی ہے کہ رنگوں کے سلسلوں کی طرح یہاں بھی ہمارا تسمیہ سہم متغیر اور غیر یقینی ہوگا تاہم ان میں سے بعض کیفیات کے لئے ہمارے پاس ایسے نام ہیں کہ جن سے ان کی طرف کافی صحت کے ساتھ اشارہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جس کیفیت میں غصہ اور نفرت دونوں سے قرابت پائی جاتی ہے اس کو ہم سے اکثر ”حقارت“ کے نام سے پکا۔ تے ہیں۔ اسی طرح کی مرکب نوعیت کی دیگر جذبی کیفیات کے لئے حسب ذیل نام ہیں:۔ اہانت، کراہت، ہول، ہیبت، رعب، استحسان، احترام، امتنان، طعن و تشنیع، شک، غیظ و غضب، اذیت، جاذبہ ہراسانی، شرم، حسد وغیرہ ذالک۔ قارئین کے لئے یہ بہت سبق آموز مشق ہوگی کہ وہ ان مرکب کیفیات کی تحلیل کی کوشش کریں اور اس تحلیل سے جو مختلف جذبات منکشف ہوں ان میں سے ہر ایک کے مطالعہ باطنی کی تکمیل ان جسمانی مظاہر و افعال سے کریں جو ان میں سے ہر ایک کے لئے مخصوص ہیں۔ لیکن یہاں میں اپنی ایک قدیم تصنیف سے چند مثالیں نقل کرنے پر قناعت کروں گا۔

۱۔ میں نے اس بحث کو تعجب انگیز طول اس لئے دیا ہے کہ میری کتاب ”سوشل سائیکالوجی“ پر تنقید کرنے والوں میں سے بعض شاکی ہیں کہ ثانوی جذبات پر جو بحث میں نے کی ہے اس میں مل کی ”ذہنی کیمیا“ کی تمام غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ (مصنف)

۲۔ Solar Specirum

۳۔ Scorn

۴۔ قارئین کو اور مثالیں میری کتاب ”سوشل سائیکالوجی“ کے باب پنجم میں ملیں گی۔ (بقیہ صفحہ آئندہ)

”تحقیر مثبت احساس ذات (تعظم) کے ساتھ ملنے کی طرف  
 مائل ہوتی ہے۔ کسی دوسرے شخص کی اخلاقی کمزوری یا کوتاہی کے مقابلے  
 میں ہم اپنے آپ کو بزرگ و برتر سمجھتے ہیں، بعینہ اس طرح جیسے کسی شخص  
 کی جسمانی کمزوری یا کوتاہی ہم میں اس مثبت احساس ذات کا باعث ہوتی ہے  
 اور اس کی وجہ سے ہم میں سینہ تاننے، سراونچا کرنے، گردن اکڑانے اور  
 اکڑ کر چلنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ لفظ ”تحقیر“ کا اطلاق اکثر ایک  
 تاثری حالت پر ہوتا ہے جس کا ایک عنصر یہ جذبہ ہے۔ لیکن اگر یہ عنصر  
 غالب ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ ہم اس شے کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ اس  
 جذبے کو بالعموم استحقار<sup>۱</sup> کہا جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تحقیر ایک دو جزئی  
 مرکب ہے جس میں غصہ اور تنفر شامل ہوتے ہیں اور اگر ان کے ساتھ مثبت  
 احساس ذات کو بھی شامل کر لیا جائے تو یہ سہ جزئی مرکب بن جاتا ہے۔  
 اس کے مقابلے میں استحقار تنفر اور مثبت احساس ذات کا دو جزئی مرکب  
 ہے۔ اس میں اور تحقیر میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اس میں غصہ کا عنصر نہیں  
 ہوتا۔

”اسی طرح خوف اور تنفر بھی ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کی صلاحیت  
 رکھتے ہیں مثلاً کسی سانپ یا گھڑیاں کو قریب سے دیکھنے میں۔ بعض اشخاص  
 میں تو یہ دو جزئی جذبہ جو ہوں، پتنگوں، کیرلوں، کڑیوں وغیرہ بہت سے  
 جانوروں کو دیکھنے سے برا بیگنہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بعض اشخاص کی  
 صورتیں اور خصوصیات ان کی سیرتیں اس جذبے کا باعث ہوتی ہیں۔ اس  
 جذبے کو ہم کراہت کہتے ہیں اور اس کی شدید صورت کو ”ہول“<sup>۲</sup>

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ) مندرجہ بالا مثالیں بھی وہیں سے منقول ہیں (مصنف)

علاء Elation

علاء Contempt

علاء Loathing

علاء Horror

”استحسان یقیناً ایک حقیقی جذبہ ہے اور یہ بھی یقینی ہے کہ یہ اولی نہیں۔ یہ ایک مینز لٹف تاثری حالت ہے اور ذہنی ترقی کے ایک کافی اعلیٰ درجہ کو متضمن ہے۔ ہم فرم نہیں کر سکتے کہ حیوانات صحیح اور اصلی معنوں میں استحسان کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح بہت چھوٹے بچوں میں بھی اس کا ظہور نہیں ہوتا۔ یہ محض خوشگوار ادراک یا تفکر ہی نہیں۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ہم کو کسی شے کے ادراک یا اس پر تفکر سے لذت حاصل ہو، لیکن ہم اس کا استحسان نہ کریں۔ ہم ایک دہقانی کو صبح کے وقت گاتے سنتے ہیں اور اس کا گانا ہم کو اچھا معلوم ہوتا ہے اگرچہ نہ تو ہم کو وہ گیت پسند آتا ہے نہ اس کے گانے کا طریقہ، بلکہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے اس لذذ کی وجہ سے خود اپنے آپ کو حقیر سمجھیں۔ اس کو ہم اس شے کی عظمت و خوبی کی عقلی اور لذت بخش قدر شناسی بھی نہیں کر سکتے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مستحق شے پر تفکر سے پیدا ہونے والی مرکب حالت میں اصلاً دو اولی جذبات شامل ہوتے ہیں، اول تعجب، اور دوم منفی احساس ذات یا جذبہ فروتنی۔ تعجب کا انکشاف اس سے ہوتا ہے کہ ہم میں اس شے کے قریب جانے اور اس پر اپنے تفکر کو جاری رکھنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے، کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ جبلت استعجاب کا مخصوص ہیجان ہے۔ شدید استحسان کی حالت میں تعجب چہرے سے ہویدا ہوتا ہے۔ بچوں میں تو خاص کر تعجب کا عنصر بوضاحت اور غالب صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ ”آنا ایکسا عجیب ہے!“ یا ”اوہو! کتنا ہوشیار ہے!“ یا ”ہیں! یہ تم نے کس طرح کیا!“ یہ وہ جملے ہیں جن سے بچہ اپنے استحسان کا اظہار کیا کرتا ہے

Admiration ع

Worder ع

Submission ع

اور جن سے تعجب کا عنصر اور استعجاب کا ہیجان بوضاحت منکشف ہوتے ہیں۔ جب ہم کو یقین ہو جاتا ہے کہ ہم اس شے کو پوری طرح سمجھ چکے ہیں اور اس کی توجیہ کر سکتے ہیں، تو تعجب کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور جو جذبہ کہ اس کی وجہ سے اب برا بیچختہ ہوتا ہے وہ استحسان کا نہیں رہتا۔

”لیکن استحسان میں تعجب کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ ہم صرف یہی نہیں کرتے ہیں کہ مستحسن شے کے قریب جا کر اس کا معائنہ کریں، جس طرح کہ ہم اس چیز کی کیا کرتے ہیں جس سے محض استعجاب یا تعجب پیدا ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے ہم آہستہ آہستہ اور کچھ جھجھکتے ہوئے اس کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس کے سامنے ہم اپنے آپ کو بیچ سمجھتے ہیں اور اگر یہ چیز وہ شخص ہے جو ہمارے نزدیک مستحسن ہے، تو ہم کو اس بچہ کی طرح شرم آتی ہے جو کسی اجنبی بڑے بوڑھے کے سامنے جاتا ہوا شرماتا ہے۔ ہم میں دبا کر کھڑے ہوئے خاموش رہتے اور اس کی نظروں سے اپنے آپ کو بچانے کا ہیجان پیدا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ فرد تنہا اور تنہا کی جبلت برا بیچختہ ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ معلوم کر کے کہ ہم ایک ایسی ذات کے سامنے کھڑے ہیں جو ہم سے برتر اور اعلیٰ ہے، ہم میں منفی احساس ذات کا جذبہ بھی رونما ہوتا ہے اور یہ جذبہ فروتنی کی جبلت کا مقابل ہے۔ اب یہ جبلت اور یہ جذبہ اولاً اور اسلاً اجتماعی ہیں۔ ان کی برا بیچختگی کی پہلی شرط یہ ہے کہ ہم کسی ایسے شخص کے سامنے ہوں جو ہم سے بزرگ و برتر ہے۔ جب ہم کسی تصویر یا مشین یا ایسی ہی کسی اور چیز کو مستحسن سمجھتے ہیں تب بھی اس جذبے میں یہ اجتماعی عنصر اور شخصی خصوصیت باقی رہتی ہے۔ اس چیز کا بنانے والا بالکل واضح طور پر ہمارے ذہن کے سامنے رہتا ہے اور یہی ہمارے جذبے کا معروض ہوا کرتا ہے اور اکثر تو ہماری زبان سے بے ساختہ نکل جاتا



ہے کہ ”یہ کس قدر عجیب و غریب شخص ہے!“

”تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ امتحان کا جذبہ صرف دیگر اشخاص اور ان کے اعمال ہی کے زیر اثر برآگئے ہوئے ہے؟ یہ بالکل بدادبہتہ صحیح ہے کہ طبعی اشیاء مثلاً ایک خوبصورت، منظر پھول یا گھونگھے، ایک حیوان کی کامل ساخت اور طریقہ حیات سے اس کی مطابقت و موافقت کو عجیب مستحسن سمجھتے ہیں۔ اس قسم کی مثالوں میں کوئی معلوم شخص ہمارے امتحان کے معروض کے طور پر ہمارے ذہن میں نہیں آتا۔ لیکن چونکہ امتحان کسی دوسرے شخص کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اس کو متضمن ہوتا ہے اور چونکہ منفی احساس ذات کو شامل ہونے کی وجہ سے اس میں ہم کسی دوسرے شخص کی طرف ایک خاص انداز اختیار کرتے ہیں لہذا ہم ایک شخص یا قدرت شخصی کو فرض کر لیتے ہیں اور اس کو اس شخص کا صانع و خالق سمجھتے ہیں جو اس جذبہ کا باعث ہوئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر زمانے میں انسانوں نے طبعی اشیاء کے امتحان کے سبب اس قدرت یا ان قدرتوں کو متضمن کیا ہے جنہوں نے یہ اشیاء پیدا کی ہیں۔ یہ تشخیص کبھی تو ان فوق البشر ہستیوں کی صورت میں ہوتی ہے جو ان مخصوص اصناف اشیاء کو پیدا کرتی اور ان پر حکومت کرتی ہیں اور کبھی ایک بزرگ و برتر خالق کل اشیاء کی صورت میں۔ اگر عقل ان تمام تجلیات کو زمانہ جاہلیت کے مذہب تبثیہ کا بقیہ سمجھ کر رد کرتی ہے تب بھی طبعی اشیاء کا امتحان اس طاقت کو نیچر کے نام سے متضمن کرتا ہے جس نے انہیں پیدا کیا ہے۔ میرے نزدیک یہ صحیح ہے کہ اگر وہ شخص جس پر ہم فکر کر رہے ہیں اس شخصی قدرت کی طرف اشارہ نہیں کرتی تو جس جذبہ کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے وہ محض تعجب کا ہو کرتا ہے یا کم از کم امتحان کا نہیں ہوتا۔

چونکہ منفی احساس ذاتِ امتحان کا لازمی جزو ہے، اسی وجہ سے جو شخص کہ اپنے اوپر پورا اعتماد رکھتا ہے، جو اپنے آپ سے مطمئن ہے، اور سراسر خود پسند ہے، وہ امتحان کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ حقیقی امتحان انکساری اور جھوٹ کو متعفن ہوا کرتا ہے۔ یہاں یہ بھی کہہ دینا چاہیے کہ امتحان کی اکثر صورتیں (اور جمالی امتحان کی تمام صورتیں) لذت کے عنصر کو بھی شامل ہوتی ہیں، اگرچہ اس کے شرائط بہت پیچیدہ ہو سکتے ہیں۔

جذبے کے مزید التفاف کی مثال کے طور پر ہم اس جذبے پر غور کریں گے جو اس وقت برانگیختہ ہوتا ہے جب کمستحق شخص مہیب یا مرموز بھی ہو، اور اس طرح اس سے خوف بھی پیدا ہوتا ہو۔ مثلاً یہ کہ ہم کسی بڑی آبرو یا کسی زیر دست طوفان باد و باران کا تماشا کر رہے ہوں۔ اس حالت میں امتحان کا ہیجان تو ہم کو، ہمہ عمر وانکساری اس چیز کی طرف دھکیلتا ہے، لیکن خوف کا ہیجان ہم کو فرار کی طرف مائل کرتا ہے۔ غرض ہم ایک عجیب محسوس میں پھنس جاتے ہیں۔ ہم میں نہ تو تباہ و برباد ہوتی ہے نہ ”طاقتِ جدائی“۔ یہاں امتحان۔ خوف کے ساتھ مخلوط ہو کر رعب کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔ ”رعب مختلف الالوان ہوتا ہے۔ چنانچہ بعض صورتوں میں تو امتحان کے ساتھ خفیف خوف ہوتا ہے، اور بعض میں خوف کے ساتھ خفیف امتحان۔ یہ گویا دو حدود ہیں کہ جن کے اندر اندر رعب مختلف صورتیں اختیار کر سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امتحان ایک دو جزئی مرکب ہے، اور رعب سہ جزئی۔ پھر رعب کے ساتھ اور عناصر شریک ہو کر اور زیادہ ملتف جذبہ پیدا کر سکتے ہیں۔

چنانچہ فرض کر دو کہ مرعوب کن طاقت فیض رساں بھی ہے۔ یہ ایک طرف تو ہم کو ایک لمحہ میں نیست و نابود کر سکتی ہے، اور دوسری یہ ہماری بھلائی کو مد نظر رکھتی ہے، ہم کو پالتی پوستی ہے اور ہماری حفاظت کرتی ہے مختصر یہ کہ اس کی وجہ سے ہم میں شکر گزاری کی حالت پیدا ہوتی ہے۔ اب رعب شکر گزاری کے ساتھ مل جاتا ہے اور اس طرح ہم کو احترام کے بہت زیادہ مرکب جذبے کا تجربہ ہوتا ہے۔ احترام و حقیقت ایک مذہبی جذبہ کی حالت ہے۔ انسانی طاقتوں میں سے چند ہی احترام یعنی تعجب، خوف، شکر گزاری اور منفی احساس ذات کے مرکب کا باعث ہو سکتی ہیں۔ جو انسان کہ احترام کی تحریک کرتے ہیں یا جن کے متعلق رسم و رواج کا دعویٰ ہے کہ وہ اس کی تحریک کر سکتے ہیں ان کو یہ احترامی خصوصیت اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ وہ نائب خدا سمجھے جاتے ہیں اور فرض کیا جاتا ہے کہ طاقت الہی کی تقسیم اور اس کا اہتمام ان کے ہاتھ میں ہے۔

”اب سوال یہ ہے کہ شکر گزاری کیا ہے؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ طاقت الہی کے احترام کے جذبہ میں شامل ہوتی ہے۔ خود شکر گزاری ملطف جذبہ ہے۔ یہ نازک جذبہ اور منفی احساس ذات کا وہ جزئی مرکب ہے۔ اس عقیدے پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر نازک جذبہ والدینی جبلت کا جذبہ ہے اور اگر حفاظت کرنا اس جبلت کا ہیجان ہے تو پھر طاقت الہی اس جذبے کو کس طرح برانگیختہ کر سکتی ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ اس کو اسی طرح برانگیختہ کرتی ہے جس طرح کہ والدین کی طرف بچے کا نازک جذبہ تحریک پاتا ہے یعنی ہمدردی سے۔ اولی جذبات میں نازک جذبہ ان معنوں میں ایک عجیب و غریب مقام رکھتا ہے کہ اس رخ دوسرے اشخاص کی طرف ہوتا ہے اور دوسروں کی بھلائی کرنا اور

چاہتا اس کا سہجان ہو اگر کتاب ہے۔ لہذا یہ ایک ہمدردانہ رد عمل سے  
 (جس پر باب چہارم میں غور ہو چکا ہے) اپنے معروض میں بھی وہی جذبہ  
 پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کے بعد یہ ہمدردی کی وجہ سے  
 پیدا ہونے والا جذبہ اپنا معروض نہایت آسانی کے ساتھ اس شخص میں  
 پالیتا ہے جس نے اس کو پیدا کیا ہے۔ لیکن شکرگزاری محض وہ نازک  
 جذبہ ہی نہیں جو ہمدردی کی وجہ سے برائی سمجھتے ہوتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا  
 ہے کہ ایک بچہ یا ایک حیوان اس طریقہ سے ہم میں نازک جذبے کا  
 باعث ہو۔ یعنی یہ کہ اس کی وجہ سے ہم کو ایک ایسی چیز حاصل ہو سکتی  
 ہے جو ہمارے لئے بالکل بے کار اور بے انتہا پریشان کن ہے اور  
 اس طرح ہمارا دل اس سے متاثر ہو۔ لیکن جیسے یقین نہیں کہ ہم اس موت  
 میں بھی شکرگزاری محسوس کرتے ہیں خواہ اس چیز کے دینے والے نے  
 اشار ذات ہی سے کام لیا ہو۔ مسٹر شنیلڈ کا خیال ہے کہ شکرگزاری  
 میں اس شخص کے حق میں ہمدردانہ غم بھی شریک ہوتا ہے جو اس کا  
 باعث ہے کیونکہ دینے والے کو نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔  
 غرض شنیلڈ نے شکرگزاری میں نازک جذبے کی توجیہ اس طرح کی ہے  
 کیونکہ اس کی رائے ہے کہ تمام نزاکت بہجت و غم کی آمیزش کا  
 نتیجہ ہوتی ہے اور بہجت و غم کو وہ اولی جذبات مانتا ہے۔ لیکن ایک  
 شخص ہم پر ہربانی کرتا ہے اور اس ہربانی کرنے میں خود نہ تو کوئی  
 نقصان اٹھاتا ہے نہ کچھ ایثار کرتا ہے۔ یہ کام اس کے لئے محض لذت  
 بخش قیامی کا ہے۔ ایسی صورت میں کیا ہم اس کے شکر گزار نہیں ہونے  
 لہذا امیری گزارش یہ ہے کہ شکرگزاری کا دوسرا عنصر جو اس کو محض نازک  
 جذبہ سے مختلف اور اس کے مقابلے میں زیادہ پیچیدہ بناتا ہے وہ  
 منفی احساس ذات ہے جو دوسرے شخص کی برتری کے احساس  
 کا نتیجہ ہے۔ مختصر یہ کہ جو فعل کہ ہم میں شکرگزاری کا جذبہ پیدا  
 کرتا ہے اس سے ہم کو صرف شفقت آمیز حسیت یعنی نازک

جذبے ہی کا وقوع نہ ہونا چاہیے، بلکہ اس سے ہم کو اس بات کا بھی علم ہونا چاہیے کہ دوسرا شخص ہم سے زیادہ طاقتور ہے اور یہ کہ وہ ہمارے لئے وہ کچھ کر سکتا ہے جو ہم خود اپنے لئے نہیں کر سکتے۔ لہذا منفی احساس ذات کا عنصر حقیقی شکر گزاری میں نازک جذبہ کے ساتھ مل جاتا ہے اور اس کا ہیجان یعنی اس شخص کی نظروں سے بچنے، یا اس کے سامنے خاک را نہ وضع اختیار کرنے، کا ہیجان، نازک جذبہ کے ہیجان یعنی اس شخص کے تقرب حاصل کرنے کی خواہش میں مانع آتا ہے۔ دوزانو ہو کر منعم کے ہاتھ کو پوسہ دینا شکر گزاری کے اظہار کا صحیح طریقہ ہے۔ منفی احساس ذات کے اسی عنصر کی وجہ سے شکر گزاری ایسا جذبہ بن جاتی ہے کہ جو اکثر طبائع کے لئے لذت بخش نہیں چنانچہ ایک مغرور و متکبر شخص آسانی سے اس کا تجربہ نہیں کر سکتا اور جس محبت کا منعم امیدوار رہتا ہے وہ منعم الیہ میں تکمیل کو نہیں پہنچتی۔ اور اگر بظاہر فیاضانہ فعل خالص برائی یا شفقت کی وجہ سے نہیں بلکہ نمود کے لئے اور اپنی بڑائی کے اظہار کی غرض سے کیا گیا ہو یعنی یہ کہ اگر مثبت احساس ذات اور منفی یافتہ احساس قوت محرک فعل کے ساتھ ہو یا اس میں شامل ہو تو اس سے منفی احساس ذات بغیر نازک جذبے کے برائی جھگڑتا ہوتا ہے۔ یہ منفی احساس ذات باعتبار نوعیت الم انگیز ہو گا اور اس کی وجہ سے ممکن ہے کہ محبت پیدا ہونے کی بجائے نفرت پیدا ہو +

”احترام کی جس صورت پر ہم تے غور کیا ہے اس میں منفی احساس ذات دور استوں سے داخل ہوتا ہے۔ ایک طرف تو یہ امتحان کا عنصر ہے اور دوسری طرف شکر گزاری کا۔ لیکن احترام کی ایک صورت ایسی بھی ہے جس میں نازک جذبہ شکر گزاری کے عنصر کی صورت میں نہیں بلکہ براہ راست داخل ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم کسی قدیم مغلیہ عمارت کے سامنے کھڑے ہیں کہ جس کا نازک

اور خوبصورت سنگی کام اب ٹوٹ ٹوٹ کر گر رہا ہے ہم غالباً اس کا  
استحسان کریں گے، اور اس کی منہدم حالت کو دیکھ کر، یا اس کے  
نازک اور فنا پذیر کام پر نظر کر کے، ہم میں نازک جذبہ اور حفاطتی  
ہیجان براہ راست پیدا ہوگا، یعنی یہ کہ ہمارا استحسان نازک ہوگا۔  
یہ ایک ملطف جذبہ ہے، کہ جس کے لئے ہمارے پاس کوئی نام نہیں۔  
اب فرض کر دو کہ ہم اس عمارت کے اندر داخل ہوتے ہیں، اور وسیع عظیم الشان  
ستونوں کے دروں میں گزرتے ہیں، جہاں بجائے روشنی کے اب تاریکی  
چھائی ہوئی ہے، اور ایک سنان اور وحشت انگیز منظر پیش نظر ہے۔  
جیسا کہ کسی گنجان جنگل میں ہوتا ہے۔ اب ہمارے نازک استحسان کے  
ساتھ خوف بھی شامل ہو جاتا ہے، اور اس کی وجہ یہ جذبہ احترام میں بدل  
جاتا ہے۔ (یا اگر ہمارا نازک جذبہ باقی نہیں رہتا، تو یہ رعب کی صورت  
اختیار کر لیتا ہے) احترام کی یہ صورت ایسی ہے جس میں شخصی رنگ  
بہت چھپکا ہے، کیونکہ اس میں بمقابلہ شکرگزاری منفی احساس  
ذات کم ہے۔

رحم بھی ایک نہایت نازک جذبہ ہے، جو اس جماعت سے تعلق رکھتا ہے۔ رحم  
ہم کو ان پر آتا ہے، جو تکلیف اور مصیبت میں ہوتے ہیں۔ اور جس قدر زیادہ کمزور  
اور بے بس، یہ چیز ہوتی ہے، اسی قدر جلد رحم پیدا ہوتا ہے۔ تمام اشخاص میں سے  
نازک دل عورتیں بہت جلد رحم کھاتی ہیں، اور وہ شے جو ان میں بہت زیادہ  
آسانی اور قوت کے ساتھ رحم پیدا کرتی ہے، ایک مصیبت زدہ ماں کا نظارہ  
ہے، جو اپنی اولاد کے فکر وں میں گھل رہی ہے۔ یہ رحم کے لئے اس قدر حساس  
ہوتی ہیں، اور ان کا تخیل اس نزاکت سے کام کرتا ہے، کہ ”جس طرح باپ  
اپنے بچوں پر رحم کھاتا ہے، اسی طرح یہ اس خوش اور مطمئن نوجوان ماں پر  
بھی رحم کھاتی ہیں، جو اپنے شیرخوار بچے کو چھاتی سے لگائے بیٹھی ہے۔ اس کی  
وجہ یہ ہے کہ ان کو بخوبی معلوم ہے کہ اس نے کتنی مصیبتیں جھیل کر اس کی شکل  
دیجی ہے، اور ابھی کتنی اور مصیبتیں اس کی خاطر اس کو جھیلنا ہیں، قبل اس کے کہ

اس کی ذمہ داری ختم ہو، اور یہ ذمہ داری صرف اس وقت ختم ہوتی ہے جب یہ بڑھا ہوا قبر میں پہنچ جاتا ہے۔ اس کا یہ کام اگرچہ لذت بخش ہوتا ہے، لیکن اس میں ذاتی ایثار اور المناک کو تشنوں کا ایک سلسلہ بھی ہوا کرتا ہے۔ ایسی عورت کو کبھی اس وقت دیکھو جب وہ اس پرندے کو دیکھ رہی ہو جو اپنے گھونسلے کے گرد نہایت تشویش کی حالت میں چکر لگا رہا ہو، درآںحالیکہ چند پیچے اس گھونسلے کی جانچ پر تال کر رہے ہوں، یا جب اس گائے پر اس کی نظر ہو جس کا بچہ چمین لیا گیا ہے۔ وہ اس جانور کی اس مصیبت کو ختم کرنے کی غیر مختتم کوشش کرتی ہے جس میں وہ شریک ہے، اور جس کو وہ سمجھتی ہے، اور کبھی وہ اس شخص پر طعن و تشنیع کرتی ہے جو اس کا باعث ہے۔ لیکن منجملہ تمام اشیاء وہ بچہ بہت جلد اور یقین کے ساتھ رحم پیدا کرتا ہے جو تکلیف میں ہے، یا خوف زدہ ہے، یا کسی اور مصیبت میں ہے۔ ان واقعات سے ہم رحم کی ماہیت کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ رحم والدینی، یا حفاظتی، جبلت کا نازک جذبہ ہے، جس کے ساتھ ہمدردانہ الم، یا مصیبت، شامل ہوتی ہے۔ اگر رحم انگیز چیز وہ ہے جس سے ہم کو محبت ہے، اور جس کی تکلیف کو ہم رفع کر سکتے ہیں، تو رحم ایک خوشگوار اور مسرور کن جذبہ ہوتا ہے جس میں ہمارا ہمدردانہ الم کامیاب کوشش کی لذت میں مدغم، اور اس سے مغلوب ہو جاتا ہے، لیکن اگر یہ تکلیف بہت شدید ہے، اور اس قسم کی ہے کہ ہم اس کا دفعیہ نہیں کر سکتے، تب رحم بہت الم انگیز جذبہ ہوتا ہے، کیونکہ ہمارے ہمدردانہ الم میں اس الم کا اضافہ ہوتا ہے جو ہمارے محافظانہ ہیجان کی ناکافی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک بے بس رحم دل شخص کو، خود مصیبت زدہ شخص کے مقابلے میں زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔

بعض ثانوی جذبات صرف ان اشیاء کے تعلق سے تجربہ میں آتے ہیں جن کے

علہ۔ عام محاورہ میں تو لفظ ”ہمدردی“ لفظ ”رحم“ کا مرادف ہے، لیکن نفسیاتی مفہام کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ لفظ ”ہمدردی“ کو ابتدائی انفعالی ہمدردی اور اس فعلی ہمدردی کے لئے مخصوص کر دیا جائے، جس پر میں گزشتہ صفحات میں بحث کر چکا ہوں۔ (مصنف)

متعلق ہم عواطف، یا پائیدار تاثری طلبی اطوار، اکتساب کر چکے ہیں۔ ملامت ایسے جذبات کی نہایت عمدہ مثال ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نازک حسیت اور غصہ سے مرکب ہے۔ ان میں جو دو جبلتیں شامل ہیں ان کے ہیجانات اس قدر متخالف ہیں کہ وہ بالضرورت ایک دوسرے میں مانع آتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے کو نیست و نابود کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اجنبی شخص کو کبھی ملامت نہیں کرتے۔ اگر کوئی غیر بچہ میرے مسودہ پر دوات الٹ دے یا برابر شور کرتا رہے، تو ہم کو محض غصہ آتا ہے اور ہم حسبہ عمل کرتے ہیں۔ لیکن اگر یہ بچہ ہم کو پیارا ہے یعنی یہ کہ جس کو دیکھ کر یا جس کا خیال کر کے والدینی ہیجان، مہ اپنے نازک جذبے کے لابدی طور پر پیدا ہوتا ہے تو ہمارے غصہ کا ہیجان اس مختلف ہیجان کی وجہ سے رک جاتا ہے اس کے مظاہر بدل جاتے ہیں اور جذبے کی کیفیت اس لطیف قسم کی ہو جاتی ہے جس کو ہم ملامت کہا کرتے ہیں۔ اس میں غصہ اور نازک حسیت کی کیفیات کے اختلاط میں مزید التفاف اس الم کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو ان کے ہیجانات کے تنازع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ حسد، شرم اور انتقانی جذبہ اسی قسم کے دیگر جذبات ہیں۔ ان کی تحلیل کے لئے میں متعلم کی توجہ اپنی کتاب ”سوشل سائیکالوجی“ کی طرف منقطع کراؤں گا۔

---

علم۔ ملامت کی ایک اور لطیف تر صورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب عاطفہ دونوں اشخاص میں ہو یا اس کے متعلق فرض کیا گیا ہو کہ یہ ایسا ہے اور اس کا معروف اس طریق سے عمل کرنا ہو جس سے ہم سے بے غرضی کا اظہار ہوتا ہو۔ اس صورت میں ہمارے رعایت ذات کے عاطفہ کے مجروح ہونے اور ہمارے نازک جذبے کے رُک جانے سے پیدا ہونے والا الم تاثری حالت کی نمایاں خصوصیت ہوتا ہے اور غصہ کو بالکل دھچک لیتا ہے۔ ملامت کی اصطلاح اس لطیف حالت کے لئے غالباً موزوں ترین ہے۔ (مصنف)



# باب دوازدہم

## تہمی جذبات

ادبیات اور روزمرہ گفتگو بعض ایسے احوال ذہن، یا شنون تجربہ کو بصورت  
مستیز جذبات تسلیم کرتے ہیں جن کو مذکورہ بالا معنوں میں نہ تو اولی جذبات کے  
تحت رکھا جاسکتا ہے نہ مخلوط جذبات کے۔ ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں:-  
بہجت، حزن، آرزوگی، بالوسی، تعجب، تاسف، ندامت، اعتماد، امید، تردد، کسر  
ہمت، حرمانی۔ تحلیلی مطالعہ باطن ان میں سے کسی کو بھی دو یا زائد اولی جذبی  
کیفیات کا مرکب ثابت نہیں کر سکتا۔ نہ یہ اولی جذبات کی قسم ہی سے معلوم ہوتے  
ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم کسی ایک ایسے جہان کا نام نہیں لے سکتے جس کے  
ساتھ یہ ”جذبات“ لازماً پاسے جلتے ہوں جس طرح کہ غصہ حملہ کرنے کے ہوجان خوف

Disappointment	chagrin	Sorrow	Joy	على الترتیب
Anxiety	Hope	Confidence	Remorse	Regret
		Despair	Despondency	Surprise

بھاگنے کے ہیجان یا استعجاب قریب آتے اور معائنہ کرنے کے ہیجان کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ چونکہ اس قسم کے جذبات اس ضابطے کے تحت نہیں آتے، جو اولیٰ جذبات اور جبلتوں کے تعلق کو بیان کرتا ہے، اسی وجہ سے اکثر ماہرین نفسیات نے اس ضابطے ہی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ یہ کہنا تو بیکار ہوگا کہ اس قسم کے جذبات کو فی الواقع ”جذبات“ کہنا ہی نہیں چاہئے۔ یہ دراصل حیات کی قسمیں ہوتی ہیں۔ یہ معنی اب روزمرہ گفتگو میں بہت مضبوط جڑ بیکرا چکے ہیں۔ اس خلط بھوٹ سے بچنے اور جذبات کی ان دونوں قسموں یعنی اولیٰ و مخلوط حقیقی جذبات اور (۲) حیات کی ان قسموں جن پر ہم اب غور کر رہے ہیں کے فرق کی توضیح کا بہترین طریقہ ہے کہ ہم موخر الذکر کو تیسری قسم کے جذبات مان لیں اور ان کو ”تبعی“ جذبات کہیں۔ لفظ ”تبعی“ سے مراد یہ ہے کہ اس قسم کے کسی جذبے اور کسی ہیجان یا میلان میں کوئی مستقل و غیر متغیر تلازم نہیں بلکہ درحقیقت یہ کسی قوی ہیجان یا میلان کی کار فرمائی کے دوران میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہ جذبہ خاص حالات میں کسی ہیجان کے عمل پر موقوف یا اس کے تابع ہوتا ہے۔ اب ہم کو ان ہی حالات کی تخصیص کرنا ہے۔

## خواہش کے پیش میں جذبات

پہلے ہم مندرجہ ذیل پانچ جذبات پر غور کریں گے:- اعتماد، امید، تردد، کسرہمت، اور حرمانی۔ یہ سب کے سب کسی قوی ہیجان یا خواہش کے عمل کو فرض کرتے ہیں۔ پھر چونکہ یہ عقل کی ترقی کے ایک خاص درجہ یعنی اس درجہ کو بھی فرض کرتے ہیں جس پر ہیجان کی غایت کا کم و بیش واضح شغل ہوتا ہے اور ہیجان خواہش کی صورت اختیار کرتا ہے لہذا کہا جاسکتا ہے کہ یہ خواہش کو فرض کرتے ہیں اور اس فعلیت کے دوران میں پیدا ہوتے ہیں جو خواہش کی وجہ سے صادر ہوتی اور باقی رہتی ہے۔ لیکن نفس خواہش ان جذبات کے ظہور

سے بے نیاز، اور اس پر مقدم ہوتی ہے، پھر کسی قوی خواہش کے عمل کے دمدان میں یہ تمام یا نچوٹ جذبات تجربہ میں آنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اس سے بحث نہیں، کہ ان جلی میلان کی ماہیت کیا ہے جو عمل کر رہا ہے، اور اس غایت کی نوعیت کیا ہے جس کی طرف اس کا رخ ہے۔ حقیقت الامر یہ ہے، کہ یہ حسیت، یا جذبے کے اس متدرج سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں، کہ اعتماد اور حرمانی جس کے دو اطراف ہیں اس سلسلہ میں ایک کڑی سے دوسری کی طرف انتقال بالکل تدریجی ہوتا ہے، اگرچہ حالات کے مطابق یہ انتقال جلدی جلدی، یا آہستہ آہستہ واقع ہو سکتا ہے۔

میں نے کسی گزشتہ باب میں خواہش کے عمل کی مثال کے طور پر میچس پر لیسٹلے کا بیان نقل کیا ہے۔ اس میں اس نے چند سیاحوں کی ایک جماعت کا ذکر کیا ہے جن کے سروں پر اچھی خوراک کی خواہش کا جھوٹا سوار تھا۔ ہم ایک جبلت سے براہ راست پیدا ہونے والی ان گھڑ، لیکن قوی خواہش کی مثال لیں گے، اور اس جماعت کے جذبی تجربات کو متصور کرنے کی کوشش کریں گے۔

ہم فرض کرتے ہیں، کہ یہ جماعت پیدل واپس آرہی تھی، کہ اس کا ذخیرہ خوراک ختم ہو گیا۔ اب دوسرا ذخیرہ سپاس تیل کے فاصلے پر ہے، اور راستہ تمام یخ بستہ ہے۔ اس جماعت کے تمام اراکین کی بڑی خواہش یہ ہے، کہ اس ذخیرہ خوراک تک پہنچ جائے۔ یہ قوی خواہش اولاً تو خوراک کی جبلت کا نتیجہ ہوتی ہے، لیکن اس کی تقویت اس خیال سے ہوتی ہے، کہ جماعت کی سلامتی اسی میں ہے، کہ یہ اس ذخیرہ تک پہنچ جائے، کیونکہ یہ خیال بھوک کے اس ابتدائی ہیجان کی تائید کے لئے بہت سی خواہشات بعیدہ مثلاً بیوی بچوں کو دوبارہ دیکھنے، اپنی محنت کے نتائج کو شائع کرنے، اور دنیا میں اپنی کامیابی کا اعلان کرنے، بلکہ کہنا چاہئے، کہ ان تمام خواہشات کو اپنے ساتھ لاتا ہے، جن کا مجموعہ روزمرہ گفتگو میں ”حب حیات“ اور خوفِ مات“ کہلاتا ہے۔ جماعت کے اراکین مضبوط ہیں، موسم اچھا ہے، راستہ میں جو برف پڑا ہے، وہ سخت ہے، اور ذخیرہ خوراک کا مقام و فاصلہ بخوبی معلوم ہے۔ قوی خواہش ان کو آمادہ حرکت کرتی ہے، اور وہ پورے وثوق و اعتماد کے ساتھ بڑھے چلے جاتے ہیں۔ لیکن یہ کہ

وہ اپنی فوری غایت یعنی ذخیرہ خوراک تک پہنچنے کی قابلیت میں مشبہ کرنے کے کوئی وجوہ نہیں پاتے۔ اس غایت رسی سے ان کو نہ صرف اچھی خوراک بلکہ خطرے سے نجات بھی میسر آنے والی ہے +

لیکن ابھی انہوں نے آدھا راستہ ہی قطع کیا ہے کہ باد مخالف شروع ہو جاتی ہے۔ آسمان ابر آلود ہو جاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ برف اب گرا کہ گرا۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اگر یہ ہوا شد اور برف گرا شروع ہو جائے تو پھر غایت رسی کے لئے اس کو اپنی طاقت کو استعمال کرنا پڑے گا۔ اب کامیابی یقینی نہیں رہتی۔ ان کا وثوق و اعتماد متزلزل ہو جاتا ہے۔ لیکن وہ بہتری کی امید رکھتے ہیں یعنی یہ کہ اسکانی ناکامی کی پیش بینی وثوق و اعتماد کو امید سے بدل دیتی ہے +

اس امید کے سہارے وہ آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ لیکن باد مخالف تند تر ہو جاتی ہے اور برف خوب گرا شروع ہو جاتا ہے۔ اب ہر شخص بیاطن ہلتر ہو جاتا ہے۔ لیکن وہ کوشش کرتا ہے کہ امید کا دامن اس کے ہاتھ سے نہ چھوٹے اور وہ ظاہر بھی یہی کرتا ہے۔ اب اس کی خواہش نہ صرف اچھی خوراک اور اپنی محنت کے کامیاب انجام کے تحویل کی تحریک کرتی ہے بلکہ اسی کے زیر اثر وہ کامیابی و ناکامی کے تمام امکانات پر غور کرنا شروع کرتا ہے۔ یقین و اعتماد اور امید کے دوران میں کامیابی کی خوشگوار پیش بینی ان کی جدوجہد کو بانی رکھتی ہے اور اس کی تقویت کرتی ہے بلکہ بہت ممکن ہے کہ وہ اس وافر خوراک کا ذکر کر کے خوش ہو رہے ہوں جو ان کو عنقریب حاصل ہونے والی ہے۔ لیکن اگر وہ اب گفتگو کرتے ہیں تو ان کی گفتگو ہوا کی آئندہ صورت اور برقیاری کی کمی کے متعلق ہوتی ہے۔ اسکانی ناکامی کا الم انگیز خیال ان کی ہمتوں کو پسٹ کرتا ہے۔ لیکن یقین و اعتماد سے امید اور امید سے تردد کی طرف انتقال نہر کی ہوتا ہے۔ ہوا کے ہر دو جزر اور برف کے ہر چھونکے کے ساتھ امید و تردد کا تبادلہ ہوتا ہے۔ ان دونوں حالتوں کے درمیان کوئی معین حد فاصل قائم نہیں کی جاسکتی۔ اس جذبی سلسلہ کے اور دقیق حصے اس طرح بنا کے جاسکتے ہیں کہ ہم کہیں کہ بعض امیدیں مترددانہ ہوتی ہیں اور بعض تردد امید افزا +

لیکن موسم بد سے بدتر ہو جاتا ہے۔ لوگوں کو محسوس ہوتا ہے کہ ان کی طاقت جواب دے رہی ہے۔ ہر قدم سو سو من کا ہے۔ انجام کار ایک شخص چیخ اٹھتا ہے کہ ”میں اس مصیبت سے نجات نہیں پاسکتے“ اور سب جانتے ہیں کہ یہ بالکل صحیح ہے۔ لیکن اسپر بھی وہ کہتے ہیں کہ ”خاموش! ہم ضرور نجات پائیں گے“ لہذا وہ بڑھتے چلتے جاتے ہیں۔ لیکن تردد و کسر ہمت سے بدل جاتا ہے۔ تنویری ہی دیر کے بعد وہ فیصلہ کرتے ہیں کہ کچھ دیر بیٹھ کر آرام کر لینا چاہئے۔ ان کے چہرے اترے ہوئے ہیں، کمر جھکی ہوئی ہے، سر لٹکا پڑ رہا ہے اور آنکھیں خلا کو تنگ رہی ہیں یہ سب ان کی کسر ہمت کی غمازی کرتے ہیں۔ ان کے ذہن آخری ناکامی کی الم انگیز اور ہمت شکن پیش بینی سے معمور ہیں لیکن وہ اٹھتے ہیں اور ارادے کی انتہائی کوشش سے پھر چلنا شروع کر دیتے ہیں +

لیکن اب ان کو برف میں ایک بہت بڑا اشکاف نظر آتا ہے جو ان کے راستے میں اس طرف سے آئے کہ اس طرف تنگ پھیلا ہوا ہے۔ اب ان کو یقین ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی منزل مقصود تک نہیں پہنچ سکتے۔ لہذا کسر ہمت بالوسی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ وہ برف پر گر پڑتے ہیں اور اس آخری نیند کا انتظار کرتے ہیں جس سے ان کے تمام مصائب و مصاعب کا خاتمہ ہونے والا ہے +

جن پانچ تعبی جذبات کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے ان کے لئے مسئلے ’الف‘ شنیدل نے ”خواہش کے پیش میں جذبات“ کا نہایت موزوں نام تجویز کیا ہے کیونکہ یہ سب ایسی خواہش پر دلالت کرتے ہیں جو کسی غایت کی پیش بینی کرتی ہے۔ ہماری مذکورہ بالا مثال میں یہ جذبات نہایت شدید ہوں گے کیونکہ جس خواہش کا ہم نے ان کو نتیجہ فرض کیا ہے وہ بہت قوی اور ضروری تھی۔ لیکن کسی اور خواہش کے عمل کے دوران میں بھی جذبات کا یہی سلسلہ تجربہ ہوا سکتا ہے۔ چنانچہ فرض کر دو کہ تم ریل پر سوار ہونے کے لئے اپنے گھر سے پیدل روانہ ہوتے ہو اس حالت میں تم کو بھی ”جذبات“ کے اس سلسلہ کا تجربہ ہو گا۔ ان جذبات کی ترتیب کا انحصار اس بات پر ہو گا کہ تم کو ریل تک پہنچنے میں یقین کا میابی کا ہے یا ناکامی کا۔ ان جذبات کی شدت بھی تمہاری خواہش کی قوت کے تناسب سے ہو گی۔ اگر ریل پر

سوار ہونے کی خواہش کسی معمولی کام کرنے کی خواہش کا نتیجہ ہے، تو پھر خواہش کے پیش میں جذبات بہت مدھم ہوں گے، اور ان کی شناخت بھی مشکل ہو سکے گی۔ لیکن اگر تم اس کام کو کرنے کا کسی شخص سے وعدہ کر چکے ہو، اور اپنے اس وعدے کو توڑنا نہیں چاہتے، یا تم اپنے کسی عزیز دوست سے ملنا یا ملتے ہو، اور اس سے ملنے کے لئے ریل کی سواری ضروری ہے، تو پھر تمہاری یہ خواہش بہت قوی ہوگی، تو خواہش کے پیش میں جذبات بھی اسی نسبت سے شدید تر ہوں گے۔

## خواہش کے پس میں جذبات

ابتداءً تو خواہش کا مرجع کوئی ایسی غایت ہوتی ہے جو مستقبل میں ہوا کرتی ہے، تاہم نمایاں ذہن میں اس کا رخ ماضی کی طرف بھی ہو سکتا ہے۔ لہذا ہمیں خواہش کے پس میں جذبات کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ مبنی جذبات کی اس جامعیت میں تاسفِ ندامت اور حزن، بڑے بڑے جذبات ہیں۔ تاسفِ حرمانی کا طبعی نتیجہ ہوتا ہے، بشرطیکہ مطلوبہ غایت کا حصول ممکن نہ رہا ہو، اور حصول غایت کا امکان پچھلے زمانے کی بابت ہو چکا ہو، کیونکہ خواہش اب بھی تخیل کو آمادہ کرتی ہے، کہ اس غایت کو اپنے سامنے رکھے۔ لیکن یہ خواہش کلینتہ ”پس میں“ ہے۔ پھر چونکہ یہ بیکار اور بالضرورت غیر تشغیلی یافتہ ہوتی ہے، لہذا یہ اپنی شدت کی نسبت سے الم انگیز ہوا کرتی ہے۔ اسی قسم کی الم انگیز پس میں خواہش تاسف کہلاتی ہے۔

تاسف میں ہم لپجائی ہوئی نظروں سے اس چیز کی طرف دیکھتے ہیں جسے ہونا چاہیے تھا۔ چنانچہ سیاحوں کی گزشتہ مثال میں اگر ان میں اتنی طاقت باقی رہی ہے کہ برف پر گرنے کے بعد موت آنے کے وقت تک ان کا ذہن کام کرتا رہے، تو حرمانی کے بعد تاسف کا ہونا لازمی ہے۔ وہ تاسف ہوں گے کہ انہوں نے یہ کام نہ کیا، خوراک کے ذخیرے تھوڑے تھوڑے فاصلے پر نہ بنائے، جب موسم اچھا تھا، اس وقت قدم نہ بڑھا۔ مختصر یہ کہ مختلف الم انگیز پس میں

خواہشات یکے بعد دیگرے ان کے ذہن میں آئیں گی۔ اب اگر اس جماعت کے سرگروہ یا اس کے کسی رکن کو یقین ہو جائے کہ یہ ”مرگ انبوہ“ اس کی اپنی غلطی یا اس کی اخلاقی یا فطری کمزوری کا نتیجہ ہے تو ملامت نفس یا غصہ آمیز ذلت یا شرم اس کے تاسف میں مل جائے گی اور اس طرح حیثیت کی وہ الم انگیز ترین صورت پیدا ہوگی جس کو ہم مذامت کہتے ہیں۔

حُزن خواہش کا ایک ”پس بین“ جذبہ ہے کیونکہ یہ جوہرِ آنازکِ ناسف ہے۔ اس لفظ کے سست استعمال کی وجہ سے اس میں وہ اولیٰ جذبہ بھی شامل ہو جاتا ہے جسے ہم نے پیچھے کہیں مصیبت کہا ہے۔ لیکن اصلی معنوں میں حُزن کا تجربہ صرف اس شخص کو ہو سکتا ہے جو اتنا کافی ترقی یافتہ ہے کہ محبت یا الفت کے عواطف اکتساب کر چکا ہے۔ ان عواطف کی ماہیت اور تشکیل پر ہم بعد کے کسی باب میں بحث کریں گے یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ کسی شے کی محبت کا عاطفہ جو ہر اس بات پر مشتمل ہوتا ہے کہ ہم والدینی ہیجان کا رخ عادتاً اس کی طرف کر دیتے ہیں اگرچہ اس کے نظام میں دیگر ہیجانات کے شمول کی وجہ سے محبت کا ہر عاطفہ ملطف ہو جاتا ہے۔

اپنے بچے کے ساتھ ماں کی محبت محبت کی خالص ترین صورت ہے اسی طرح کسی پیارے بچے کے ماں سے بچھڑ جانے کا جذبہ حُزن کا خالص ترین نمونہ ہے۔ اس ماں کے جذبات کا اندازہ کر دو جو اپنے پیارے بچے کو کسی ہلکے مرض کے نذر کر چکی ہے۔ بیماری کے اتنا میں خواہش کے تمام پیش بین جذبات اس پر طاری ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس میں اس کو سچانے، اس کے مرض کو زائل کرنے، اور اس کو باقی رکھنے، کی محبت کی خواہشات پیدا ہوتی ہیں۔ ہلکے انجام کے وقت مصیبت کا جذبہ غالب ترین ہو سکتا ہے۔ ماں کی تمام کوششیں بے ثمر رہتی ہیں لہذا وہ خدا اور انسان سے مدد چاہتی ہے۔ لیکن جلدی ہی اس کی یہ حالت خالص حُزن یا آنازکِ تاسف سے بدل جاتی ہے۔ اس کی محبت کا آنازکِ جذبہ وہ جان اس گم شدہ چیز کو بار بار اس کے ذہن کے سامنے لاتے ہیں۔ وہ تخیل میں ان تمام باتوں پر غور کرتی ہے، جو اس کے ساتھ کرنے والی ہے، بشمول اس کو واپس مل جانے اور ان تمام باتوں کو ذہن میں لاتی ہے جو اس کو اس کی گم شدگی سے قبل کرنی چاہئے تھیں۔ یہ تمام ”پس بین“ خواہشات الم انگیز ہوتی ہیں کیونکہ وہ بالضرورت غیر تشفی یافتہ ہوتی ہیں۔

لیکن مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ گزشتہ مسرتوں اور گزشتہ نازک خدمتوں اور ان کے جواب کی یاد سے اس نازک ہیجان کی کچھ تشفی ہو جاتی ہے۔ اسی طرح تعزیریں یا کوئی اور کام جن سے متوفی کی یاد تازہ رہتی ہے اس ہیجان کی تشفی کرتے ہیں۔ اس طرح محبت کی خواہشات کی جزئی تشفی اور اس تشفی کے حصول کے نئے طریقوں کے انکشاف کی وجہ سے حزن لذت آفرین ہو جاتا ہے۔

لفظ حزن کا یہ نہایت ہی مبہودہ استعمال ہے کہ اسے بلا تفریق و امتیاز ہر الم انگیز پس میں خواہش کے لئے استعمال کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حزن جو ہر نازک جذبے کو شامل ہوتا ہے۔ لہذا نفرت (Hate) کی الم انگیز پس میں خواہش حزن نہ کہلائی جانی چاہئے۔ اس کا اصلی نام آزر دگی ہے۔ یہ وہ حالت ہوتی ہے جس میں ہم کسی ایسے شخص کی کامیابی پر متاسف ہوتے ہیں جس سے ہم کو نفرت ہے یا جس میں اس کو زک دینے میں اپنی ناکامی پر افسوس کرتے ہیں۔ لفظ غم (Grief) بھی صحیح معنوں میں ایک ایسے جذبے پر دلالت کرتا ہے جو حزن کے قریب قریب ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ جو عاطفہ کہ اس کا سرچشمہ ہے اس میں نازک حفاظتی ہیجان وسیع رعایت ذات (Self regard) کے ہیجانات کے تابع ہوتا ہے۔ (دیکھو باب ہفد ہم)

## بہجت ایک تبعی جذبہ ہے

بہجت بھی منجملہ تبعی جذبات کے ہے کیونکہ اوروں کی طرح یہ بھی کسی قوی خواہش کے عمل پر دلالت یا اس کو فرض کرتی ہے۔ حزن کی طرح بہجت بھی اصلی معنوں میں کسی قوی اور پائیدار عاطفہ سے بالنبغ لازم آتا ہے۔ عام طور پر بہجت اور مسرت (Pleasure) میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا۔ لیکن یہ غلط ہے۔ بہجت محض وہ مسرت ہی نہیں جو ہماری غیر منظم خواہشات اور متفرق و منتشر ہیجانات کی تشفی یا اس تشفی کی پیش بینی کا لازمہ ہوتی ہے۔ بہجت میں اس کے



علاوہ اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ بہت جو محبت سے پیدا ہوتی ہے بلحاظ شرائط حزن کی حقیقت ضد ہے کیونکہ حزن محبت کی نازک خواہشات کی عدم تشفی کا نتیجہ ہوتا ہے اور بہت محبوب کی خاطر ہماری نازک کوششوں کی کامیابی کا لازمہ ہوتی ہے۔ یہ جو ہر ہمارے خواہشات محبت کی ترقی پذیر تشفی ہوتی ہے۔ لیکن بہت اور حزن میں فرق صرف یہی نہیں کہ مقدم الذکر خواہشات محبت کی عدم تشفی کا نتیجہ ہوتی ہے اور موخر الذکر ان خواہشات کی کامیابی کا۔ اس کے علاوہ ان میں دو اور فرق ہوتے ہیں۔ (۱) حزن بالضرورت ”پس ہیں“ خواہشات کا جذبہ ہے اور بہت پیش ہیں اور پس ہیں دونوں خواہشات سے پیدا ہوتی ہے۔ (۲) حزن کا سرچشمہ تو صرف خواہشات محبت ہیں لیکن بہت خواہشات نفرت کی کامیابی (یا کامیابی کی یاد یا امید) سے بھی پیدا ہو سکتی ہے اور خواہشات محبت کی کامیابی سے بھی اور نفرت کی اس ملتف صورت کی خواہشات سے تو یہ شاید بالخصوص حاصل ہوتی ہے جسے صحیح معنوں میں انتقام کہا جاتا ہے۔ ایک قسم کی بہت اس عاطفہ کی خواہشات کا نتیجہ ہوتی ہے جسے بالعموم ”حب ذات“ کہا جاتا ہے لیکن جسے دراصل ”رعایت ذات“ کہنا چاہئے۔ بعض لوگوں میں بہت کی یہ صورت بہت شدید ہو ا کرتی ہے۔ اس قسم کی بہت کا نام شامہ Elation ہے اس کی بڑی شرط ان دیگر اشخاص کا لحاظ ہے جو ہمارے کمالات یا خوبیوں کی تعریف کرتے ہیں (یا جن کے متعلق ہمارا خیال ہے کہ وہ تعریف کرتے ہیں)۔ اس کا جو ہر اثبات ذات کے اس ہیجان کی تشفی ہے جو رعایت ذات کے عاطفہ میں منتظم ہوتا ہے۔

## تعجب

تعجب ایک ایسا جذبی تجربہ ہے جس کے متعلق مجھے اعتراف ہے کہ بہت پیچیدہ ہے۔ بہت و حزن کی طرح اسے بھی اس وقت سے اولی جذبات میں شمار کیا جا رہا ہے جب سے کہ دیکھارت نے اولی اور ثانوی یا مخلوط قسمیں بنائی

ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ تعجب آئندہ واقعات کی معین پیش بینی کو فرض کرتا ہے۔ ہر کا تجربہ ہم کو صرف اس وقت ہوتا ہے جب اچانک ہم ایسی صورت حال سے دوچار ہوتے ہیں جو ہمارے توقع کے خلاف ہوتی ہے۔ اب ہم دیکھ چکے ہیں کہ پیش بینی یا توقع کسی ایسے ہیجان ایسی خواہش یا تنفر کے عمل پر دلالت کرتی ہے جو اس پیش بینی کی ترغیب دلاتی ہے۔ لہذا تعجب پیش بین خواہش پر موقوف ہوتا ہے، یا اس سے بالترتیب لازم آتا ہے۔ لہذا یہ ایک تبعی جذبہ ہے۔ شدید تعجب کی تقریباً تمام صورتوں میں یہ تبعی جذبہ خوف، یا استعجاب، یا دونوں کی وجہ سے ملحق ہو جاتا ہے، اور اس طرح یہ ان اولی جذبات میں سے کسی ایک میں منتقل ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اسی التفاف کی وجہ سے یہ معلوم کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ تعجب تبعی جذبات سے تعلق رکھتا ہے +

## اولی اور تبعی جذبات کی تفریق

یہاں تک ہم نے تبعی جذبے کی مختلف صورتوں پر بحث کی ہے۔ منتظم کو چاہئے کہ ان کے اور اولی جذبات کے فرق کو بخوبی ذہن نشین کر لے۔ ان میں بڑے بڑے فرق یہ ہیں :- (۱) اولی جذبہ کسی شے یا موقعہ و محل پر تفکر کا بلا واسطہ نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ کسی ایسے ہیجان کو فرض نہیں کرتا اور نہ اس پر مشروط ہوتا ہے جو اس شے یا موقعہ و محل کے وقوف کے وقت پہلے ہی سے عامل ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف تبعی جذبہ ہر صورت میں کسی ایسے ہیجان کسی ایسی خواہش یا تنفر کو فرض کرتا، اور اس پر مشروط ہوتا ہے جس کا عمل پہلے ہی سے ہم میں جاری ہوتا ہے یہ اس شے کے متعلق ایک نئے وقوف کے اثر کا نتیجہ ہوتا ہے جس کی طرف وہ ہیجان رجوع کرتا ہے۔ (۲) ہر اولی جذبہ کسی بالمقابل جلی میلان سے پیدا ہوتا ہے

ہے، اور اس کے نتیجے کی علامت ہوا کرتا ہے۔ اس کے برخلاف تبعی جذبات میں سے کوئی بھی جبلی میلان سے اس طرح کا مستقل تعلق نہیں رکھتا، بلکہ ایک نویافتہ ذہن میں اس کا ظہور جبلی ہیجانات میں سے کسی ایک کے عمل کے دوران میں ہو سکتا ہے۔ (۲) ادلی جذبہ (عام معنوں میں) لیکن کسی سنگین غلطی کے بغیر ایک قوت کہا جاسکتا ہے، کیونکہ اس کے ساتھ ہمیشہ ایک ہیجان ہوتا ہے جو کسی مخصوص غایت کی طرف لے جاتا ہے اور ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ یہی ہیجان اس چیز کی لازمی خصوصیت ہے جسے بالعموم جذبہ کہا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ روزمرہ گفتگو، ادبی روایات، اور اکثر ماہرین نفسیات کی زبان سب کے سب اس بات کے موید ہیں کہ ادلی جذبات تو انامیاں یا قوتیں ہیں جو حرکت پیدا کرتی ہیں۔ ان کے مقابلے میں تبعی جذبات اصحیح اور اتلی معنوں میں قوتیں نہیں سمجھے جاسکتے۔ یہ محض حادثات ہیں جو جبلی ہیجانات کی کار فرمائی میں پیدا ہوتے ہیں اور یہی ہیجانات وہ حقیقی قوتیں ہیں جو فکر و فعل کی تحریک کرتی اور ان کو جاری رکھتی ہیں۔

علامہ۔ یہ صحیح ہے کہ روزمرہ گفتگو میں اور اس سے بھی زیادہ ادبیات میں تبعی جذبات قوتیں ہی کہلاتے ہیں۔ شعراء تو خاص کر امید، مایوسی، ہجرت، حزن اور تعجب کے سے جذبات کو ادلی جذبات کی طرح وہ عوامل فرما کر لیتے ہیں جو ہمارے فکر و فعل پر حکمران ہیں۔ لیکن اگرچہ ماہر نفسیات کے لئے ضروری ہے کہ وہ شعراء کی باتوں پر کان دھرے تاہم یہ لازمی نہیں کہ وہ ضرورت شعری کی علامت نہ نقل بھی کرے۔ سیرت و کردار کی غالباً کوئی صفت ایسی نہیں جس کو کسی شاعر، مصور یا سب ساز نے شخص کی صورت نہ دی ہو یہ بالکل ممکن ہے کہ ہم شیلے کے لاجواب قطعاً "Adonis" سے لطف اندوز ہوں، لیکن جو تصویر کہ اس نے اس خوبصورتی سے کھینچی ہے اس میں شخصیت کی قائم بالذات قوت یا اس کے عنصر کو تسلیم نہ کریں۔ ابتدائی اور تبعی جذبات میں جو تفریق ہم نے ان اوراق میں کی ہے اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ مصور بڑے بڑے ادلی جذبات کو انسانی شکلوں میں ظاہر کرنے میں تو کوئی دقت محسوس نہیں کرتے، لیکن تبعی جذبات کی تصویر اتارنے میں بالواسطہ ذرائع استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ چنانچہ جی ایف واٹس (G. F. Watts) کا ساز بردست (بقیہ حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

جو توانائی یا قوت کہ ادبیات اور روزمرہ گفتگو، امید، تردد، ہمت وغیرہ کے سے جذبات کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ درحقیقت اس خواہش کی توانائی ہوتی ہے جس سے یہ تنبی جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ امید اور ہمت میں اس توانائی میں کامیابی کی لذت انگیز پیش بینی سے اضافہ ہوتا ہے اور تردد اور کسر ہمت میں ناکامی کی پیش بینی سے یہ یا معتدل ہو جاتی ہے یا اس کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پھر حُزن میں تمام افعال کے اکارت جانے سے یہ الم انگیز ہو جاتی ہے۔

(۴) چونکہ ہر اولیٰ جذبہ ایک ایسے ہیجان کا حاصل ہوتا ہے جو حصّوں کی ساخت کا ایک مستقل عنصر ہے، لہذا یہ کہنا بہت گمراہ کن نہ ہوگا کہ یہ جذبات عواطف میں منتظم ہو جاتے ہیں، اگرچہ زیادہ صحت کے خیال سے کہنا یہ چاہئے کہ بالقابل کی حیلت کا تاثر ملی سلیان اس طرح منتظم اور مشکل ہوتا ہے۔ (دیکھو باب ہفتم) اس کے برخلاف یہ فرض کرنا ایک سنگین غلطی ہوگا کہ کوئی ایک تنبی جذبہ (یا کوئی سلیان جو کسی تنبی جذبے کا مقابل ہے) ذہن کی ساخت میں اس طرح منتظم ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی تنبی جذبہ بھی کسی ایک مستقل عنصر کا نتیجہ نہیں ہوتا۔ واقعہ برعکس اس کے یہ ہے کہ مہیا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ان میں سے ہر ایک کسی ایک، یا سب، طلبی میلانات کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) مصور جب امید کا نقشہ کھینچنے بیٹھتا ہے تو وہ ایک دوشیزہ کی شکل بناتا ہے جس کا چہرہ نقاب پوش ہے اس کے اسی ہنوم کی طرف اشارہ اس کی وضع و حالت اور اس کے شکستہ تار سے ہوتا ہے (مصنف)

۱۔ قارئین اعراض کر سکتے ہیں کہ "بعض اوقات حرمانی بھی تو افعال کی تحریک کرتی ہے۔ اس کی توانائی کہاں سے آتی ہے؟" میرا جواب ہے کہ یہ طرز بیان گمراہ کن ہے۔ حرمانی میں کوئی توانائی نہیں ہوتی، اور یہ کہ اگر اس میں خواہش کی کوئی توانائی باقی رہتی بھی ہے تو یہ تبدیل بتاسف ہو جاتی ہے۔ حرمانی کی نام نہاد توانائی دراصل اس شخص کی توانائی ہے جو صورت حال کو بالکل بایوس کن پانے کے بعد تمام احتیاطوں، تمام ضبط نفس، اور طرز عمل کے متعلق تمام گزشتہ تجاویز کو غیر یاد کہتا ہے اور اپنے آپ کو ابتدائی جلی ہیجان اور اولیٰ جذبے کے حوالہ کر دیتا ہے۔ (مصنف)

کار فرمائی کا لازمہ ہوا کرتا ہے۔

## لفظ "حیثیت" کا استعمال

عوم متفق ہیں کہ لذت و الم حیثیت کے حقیقی نمونے ہیں۔ لیکن "حیثیت" کے لئے جو انگریزی لفظ (Feelings) ہے اس کو بعض ماہرین نفسیات بہت وسیع اور غیر متین معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ ذروئی نفسیات کے اکثر قائلین مثلاً ہنس بولنا سپنسر نے (Feelings) کو ان فرضی عناصر کے عام نام کے طور پر استعمال کیا ہے جو اجتماع، التصاق، تلازم، امتزاج، ترکیب، یا کسی ایسے ہی دیگر اعمال کی مدد سے "شعور" کو مرکب کرتے فرض کئے جاتے ہیں۔ اسی نفسیات کے بعض قائلین ایسے بھی ہیں جو نفس (Feelings) کو "شعور" یا ذہنی مواد کے عناصر، یا مادی ذرے نہیں کہتے بلکہ ان کے نزدیک یہ ان عناصر کی صفات ہیں۔ ان عناصر کو وہ "احساسات" کہتے ہیں۔ لہذا اس خیال کے مطابق (Feelings) "احساسات" کی صفات ہیں اور ہر "احساس" "حیثیت" یا بقول بعض "حیثیت حسی" کی ایک صفت رکھتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ اس میں شدت کی صفت ہوتی ہے۔ واقعات حیثیت کو بیان کرنے کا یہ ایک نہایت بے ہودہ اور غیر مفید طریقہ ہے۔ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ تحس کسی موقع، تم یا میں، وہ، یا یہ، کو ہوتا ہے۔ یہی موضوع لذت و الم کا تجربہ کرتا ہے۔ یہ خیال کہ احساس کا ایک ذرہ ہے جس کے ساتھ لذت یا الم کا ذرہ بھی جاتا ہے یا جو لذت یا الم

علاہ لیکن "امید افزا خصلت" کے متعلق کیا ارشاد ہے؟ یہاں پر پھر ہم کو رومرہ گفتگو کی دہلی دھلی اور غیر متین زبان کے گمراہ کن اثرات سے ہوشیار رہنا چاہئے۔ ایک شخصیت کی جو صفت بالعموم اس اصطلاح سے مدلول ہوتی ہے اس کو دراصل "امید افزا طبیعت" کہنا چاہئے۔ طبیعت کی بحث کے لئے اگلا باب دیکھو (مصنف)

کی صفت سے متصف ہے، سزا یا لغویت ہے، باوجود اس کے کہ دونٹ، میونسٹرنگ، اور ٹچنر، ایسے مشاہیرین نے اس طرز بیان کو اختیار کیا ہے۔ واقعات حسیت ہی میں پیچکاری، نفسیات کی غیر موثریت، اور ناقابل رفع مشکلات، کا یہ صحیح واضح، اندازہ ہوتا ہے۔

## اقسام حسیت

بعض متقدم مصنفین حسیت کی صرف دو کیفیات کو تسلیم کرتے ہیں، لذت و الم۔ لیکن بعض اور مصنفین ”حسیت“ کو محدود معنوں میں استعمال کر کے حسیت کی بہت سی کیفیات کو مانتے ہیں۔ چنانچہ دونٹ نے لذت و الم کے علاوہ کچھاوٹ اور ڈھیلا پن، اور جوش و پستی، کی حیات بھی تجویز کی ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اس نے اپنے اس خیال میں طلبی تجربہ بحیثیت ناقابل تحویل جزو کی حقیقت کا مبہم اعتراف کیا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ لذت و الم و قوف اور طلب کے تفاعل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ طلب کی ترقی، یا کامیابی کے علم سے لذت، اور اس کے رکاوٹ یا اس کی ناکامی کے علم سے الم، معین ہوتا ہے۔ اب ہم نے دیکھا ہے کہ تبعی جذبات بھی اسی طرح پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ہر صورت میں ان طلبوں، یا خواہشوں کی کامیابی یا ناکامی کے امکانات کے تجیل کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو ان کا سرچشمہ ہیں۔ پھر لذت و الم کی طرح یہ بھی کسی معنوں میں بھی احساسی نہیں ہوتے، یعنی یہ کہ اولی جذبات کی طرح یہ اپنی مخصوص کیفیات کے لئے، حشوی حرکات یا کسی اور طرح کے احساسی ارتسامات کے محتاج نہیں ہوتے۔ برعکس اس کے یہ حقیقت موصوئی ہوتے ہیں۔ تجیل کی کوئی پرواز بھی انہیں ہمارے فکر کے معروضات کی طرف منسوب نہیں کر سکتی۔ میں ایک مایوس یا حرامان نصیب طالب علم کا امید افزا تجیل کر سکتا ہوں یا ایک امید افزا طالب علم کا مایوسانہ طرز میں، یا ایک امید افزا طالب علم کا امید افزا طریقے سے تجیل ہو سکتا ہے۔ اگرچہ روزمرہ گفتگو کے یہ الفاظ بالکل صریح اور غیر مشتبہ ہوتے ہیں، تاہم یہ واضح ہے کہ

اس آخری صورت میں بھی میری امید اس قدر بڑا ہست کے ساتھ میری اور طالب علم کی امید اس قدر بڑا ہست کے ساتھ طالب علم کی ہے کہ مذی سے مذی فلسفی بھی ان کو ہمارے لئے غلط غلط نہیں کر سکتا۔

اس تمام تقریر کا حاصل یہ ہے کہ مبنی جذبات محدود معنوں میں تاثرات یا حیات ہیں۔ ان کے متعلق زائد سے زائد یہ کہا جاسکتا ہے کہ حسیت کی اساسی صورتوں لذت و الم کے تفرق کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ تفرق تخیل کی طاقتوں کے نمو اور لذت و الم کے اجماع کی قابلیت کی زیادتی (جو ذہنی ترقی کے ساتھ ہوتی ہے) کا لازمہ ہوتا ہے۔

## لذت و الم کا امتزاج

ہمارا یہ آخری فقرہ ذرا تشریح طلب ہے۔ عام طور پر دعویٰ کیا جاتا ہے کہ لذت و الم امتداد ہیں جو یکجا جمع نہیں ہو سکتے، کیونکہ آگ اور پانی کی طرح یہ ایک دوسرے کو تباہ کرتے، یا معتدل بناتے ہیں۔ یا یوں کہو کہ یہ مخالف علامات جمع و تفریق کی مقدار میں جو الجبرے کے قاعدے سے جمع ہوتی ہیں۔ اس لئے سو بنوع کی حقیقت حسی یا تو لذت کی ہوتی ہے یا الم کی اور اگر یہ دونوں برابر ہیں تو یہ معتدل (یعنی غیر موجود) ہوتی ہے۔ میں بلا تردد و تامل اس عقیدہ سے انکار کروں گا، اور پروفیسر لمٹائٹ سے اس بات میں اتفاق کروں گا کہ بعض حالتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں لذت و الم مجتمع ہوتے ہیں۔ اس حقیقت کی شاید بہترین اور واضح ترین مثال رحم اور حزن کے جذبات ہیں۔ ان دونوں جذبات میں لذت و الم تمام نسبتوں میں ممتاز معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایک طرف تو اس رفیق القلب شخص کا الم آمو درحم ہے جو کسی دوسرے شخص کی مصیبتوں کو دیکھتا اور اس سے ہمدردی رکھتا ہے لیکن ان مصیبتوں کو رفع کرنے کے لئے کچھ کر نہیں سکتا۔ دوسری طرف ایک خدمت گزار فرشتہ کا شیریں رحم ہے جو ازالہ مصیبت

سے اعلیٰ قسم کی تشفی حاصل کرتا ہے، اور جس وقت تک کہ اس کا پوری طرح ازالہ نہیں ہو جاتا اس وقت تک وہ اس میں مصروف رہتا ہے۔ یا پھر اس ماں کی حالت پر غور کر دو جو اپنے بچے کی چوٹ کے درد کو محض ایک پیار سے رفع کر دیتی ہے۔ فطرت انسانی کے ایک نمض شناس کا قول ہے کہ ”مفارت بہت شیریں حزن ہوتی ہے، کیونکہ مفارت کی وجہ سے جو الم پیدا ہوتا ہے وہ دوبارہ ملنے کی امید سے شیریں ہو جاتا ہے۔“

## حیات و جذبات کا انفکاک

اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ”حیات“ اور ”جذبات“ کی اصطلاح کے متعلق اب تک کیوں اس قدر غلط سمجھ اور عدم یقین رہا ہے۔ اب ہم اس الجھاؤ کو سلجھا سکتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اولیٰ جذبات کی مخصوص کیفیات ان حشوی احساسی ارتسامات

عہ۔ حیات کے ایک عمیق اعتباری مطالعہ (Pleasure and Unpleasure)

دیکھو سے ڈاکٹر Brit. Jour. of Psy. Monog. Suppl. No6.

اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ لذت و الم (Dr. A. Wohlemuth)

مخلوط احوال حیات کی صورت میں مجتمع ہو سکتے ہیں اور یہ کہ مختلف اصلیتوں کے لذات (اور آلام بھی) بغیر مترج ہوئے یکجا رہ سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ لذت و الم بھی بغیر مترج ہوئے ایک ساتھ رکھے جاسکتے ہیں۔ یہ آخری بیانات تو شاید قابل بحث ہیں، لیکن مجھے اس میں شبہ کرنے کا کوئی وجہ نظر نہیں آئی کہ لذت و الم ایک ساتھ موجود ہو سکتے ہیں اور کسی نہ کسی درجہ میں مترج ہو سکتے ہیں۔ میں نے ایک تیز را کے سے یہ سوال کیا تو اس نے فوراً یہ لفظی جواب دیا کہ ”لیمو کا کھانا۔ دوسرے کا جواب تھا کہ ”ٹھکانا کی امید کی خوشی“ اور اس کے انتظار کا الم خوبصورت مناظر کے جواب میں جو ہمارے جذبی رد اعمال ہوتے ہیں، ان سے بھی اس کی توضیح ہوتی ہے۔“ (مصنف)



کانتیجہ ہوتی ہیں جو ان جسمانی انضباطات سے پیدا ہوتے ہیں جو جبلی جدوجہد کا لازمہ ہو ا کرتے ہیں۔ جیمس ولینگ کے نظریہ میں اس صداقت کا ہم نے بھی اعتراف کیا ہے۔ لیکن ترقی یافتہ ذہن میں اولی جذبے (یا اولی جذبات کے کسی مجموعہ) کی براہ کھینچنی طلب کو شامل ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں طلب کی کامیابی یا ناکامی کے درجہ و احتمال کا وقوف بھی داخل ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اولی اور مخلوط جذبات کے ہمارے تمام عینی تجربات میں یہ تین ہی جذبات یا حیاتیات کی وجہ سے لطف ہو جاتے ہیں۔ ان میں امید، تردد، بہجت، حزن، تعجب، یا سادہ لذت و الم کی رنگ آمیزی ہو جاتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ روزمرہ گفتگو میں یہ الفاظ متبادل ہوتے ہیں۔

---

# باب سیزدہم

## خصلت، طبیعت، مزاج اور کیف جذبی

یہ چاروں الفاظ بہت کثیر الاستعمال ہیں اور اگر یہ علمی مباحث میں استعمال کئے جانے والے ہیں تو ایسے ہی دیگر الفاظ کی طرح یہ بھی مزید تعریف و تحدید کے محتاج ہیں۔ پہلے تین الفاظ سے تو ہم ان تین طریقوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس سے کہ افراد باہم بعد المشرقین رکھتے ہیں باوجود اس کے کہ ان سب کو یکساں جلی میلانا اور یکساں اور ایک ہی درجہ کی عقل و رشہ میں ملتی ہے اور باوجود اس کے کہ وہ سب ایک ہی ماحول اور ایک ہی تعلیم و ترتیب کے زیر اثر زندگی بسر کرتے ہیں۔

### خصلت

ایک شخص کی "خصلت" اس کے جلی رجانات کا مجموعہ ہوتی ہے۔ یہ بہت

ممکن ہے کہ بعض افراد میں ایک یا زائد جبلتیں ناپید ہوں چنانچہ بعض پالتو جانوروں میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ لیکن قطع نظر اس امکان کے یہ ظاہر ہے کہ جو جبلتی ہیجانات کہ افراد ورثہ میں پاتے ہیں وہ لمبا طائفتہ و قوت بہت مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ بعض انسان اور اقوام انسان ایسی ہیں جن میں جبلت استعجاب خلقتہ کمزور ہوتی ہے اور بعض ایسی ہوتی ہیں جن میں یہ خلقتہ بہت قوی ہوتی ہے۔ بعینہ ہی حال دیگر جبلتی ہیجانات بالخصوص شہوت، خوف، غصہ، اثبات ذات اور فروتنی، اور غولی ہیجان کا معلوم ہوتا ہے۔ جب کوئی جبلتی رجحان غیر متناسب طور پر قوی ہوتا ہے تو یہی اس شخص کی خصلت کو متصف کرتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص بالطبع بہت زیادہ مغلوب الغضب ہوتا ہے تو ہم کہا کرتے ہیں کہ غصہ اس کی خصلت ہے۔ ان واقعات کی بہترین توضیح اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہم جبلتوں کی ایک فہرست مرتب کریں اور ان میں سے ہر ایک کے بالمقابل وہ صفت لکھیں جس سے بالعموم اس خصلت کو متصف کیا جاتا ہے جس میں یہ رجحان بہت قوی ہوتا ہے۔

جبلتی ہیجان خصلت

غصہ باز و درخ	غصے کا ہیجان
راز جو تجسس، متلاشی	استعجاب
بزدل، محتاط، خوفناک	خوف
شہوت ران، عاشق مزاج	تناسلی
پیٹو، لالچی	تلاش خوراک
عاجز، جلیم، فرمانبردار، مسکین	فرد تنہا
تشکر، خود بین، ظاہر دار، بالغ نظر	اثبات ذات
لمنار	غولی
نازک مزاج، نفیس مزاج	نفرت
کنجوس، کفایت شعار	اکتساب
خوش طبع، خوش مزاج	ہنسی

علامہ۔ یہاں تاثرین کی یاد دہانی ضروری ہے کہ جبلتیں غالباً مینڈل کیلیا (Mendelian units) ہوتی ہیں (صنف)

مصیبت  
 شاکل گریہ کن معذور  
 یہ تمام متبادل صفات بعینہ ایک ہی معنوں میں استعمال نہیں کی جاتیں، بلکہ ان سے غالب ہیجان کے عادی اظہار کی مختلف صورتوں پر دلالت ہوتی ہے۔ اب چونکہ ہماری ترکیب و ساخت کی تمام دیگر خصوصیات کی طرح ہمارے جسمی ہیجانات بھی استعمال کی وجہ سے زیادہ اور عدم استعمال کی وجہ سے محو ہو جاتے ہیں لہذا اظہار ہے کہ جس شخص میں فطرت نے کسی ایک جسمی رجحان کی بہت زیادہ قوت و دلیعت کی ہے اس میں یہ رجحان دیگر رجحانات کی بہ نسبت بلحاظ شدت بہت ترقی کرتی کرے گا، بشرطیکہ اس تعلیم و تربیت اور معقول ضبط نفس سے اس کو روکا اور منع نہ کیا جائے، جو ان رجحانات کے توازن کی طرف مودی ہوتا ہے۔ غیر موزوں، غیر متناسب اور غیر متوازن شخصیتوں کا سرچشمہ اکثر اوقات یہی ہوا کرتا ہے۔ ان مثالوں میں سے بعض میں تو شخصیت صرف پیٹوین یا شہوت رانی، یا خود غمانی، یا زور درنجی کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے۔ متعلم کو خیال رکھنا چاہیے کہ لفظ "خصلت" کے معنی ان معنوں سے مختلف نہیں جن میں کہ لفظ "میلان" گزشتہ ابواب میں استعمال ہوا ہے، اگرچہ یہ دونوں معنی بہت قریبی نسبت رکھتے ہیں۔ لہذا ان سے کوئی خلط و بحث پیدا نہ ہونا چاہئے۔

## طبیعت

لفظ طبیعت سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ الفاظ خصلت و مزاج کے معنوں سے مختلف ہوتے ہیں اگرچہ ان میں بہت قریبی نسبت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ فلاں شخص بہت کمزور یا جسمانی طبیعت کا آدمی ہے اور ہمارا یہ قول غلط نہیں ہوتا۔ ان جلوں سے شخصیت کنی جن خصوصیات پر دلالت ہوتی ہے ان کی توجہ مختلف رجحانات کی قوتوں کی طرف رجوع کرنے سے نہیں ہوتی۔ کمزوری، مستقل مزاجی وغیرہ میں سے ہر ایک صفت ہر قسم کے حالات میں

ظاہر ہو سکتی ہے۔ محرکات ہیجانات، یا خواہشات کے اختلاف کا ان پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ایک شخص کی طبیعت اس طریقے کا اظہار معلوم ہوتی ہے جس سے طلبی ہیجانات اس کے اندر عمل کرتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ تین بڑے بڑے مختلف طریقے ہیں جس سے مختلف افراد ہیجانات کی کارفرمائی کے اعتبار سے باہم اختلاف رکھتے ہیں:۔ (۱) بلحاظ قوت شدت یا اہمیت و ضرورت (۲) بلحاظ ثبات و ابرام اور (۳) بلحاظ قابلیت اثر پذیری۔ ثباتی بلحاظ اثر پذیری سے میری مراد وہ درجہ ہے جس میں ہیجانات لذت و الم سے متاثر ہوتے ہیں۔ یہ بالکل بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ ہم میں سے بعض اشخاص مشکلات یا دیگر مضامین کی تکلیف کی وجہ سے اپنے کاموں سے دست کش ہو جاتے ہیں یا اس کا رخ بدل دیتے ہیں اور پھر اس طرح کے کاموں کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے۔ برعکس اس کے اگر ان کو کامیابی ہوتی ہے یا وہ ترقی کرتے ہیں تو اس کامیابی یا ترقی کی وجہ سے وہ اپنی مساعی جاری رکھتے ہیں اور اسی طرح کے اور کاموں میں اور زیادہ دھمپی لینے لگتے ہیں۔ اس طرح کی طبیعتوں میں اثر پذیری کی قابلیت بہت زیادہ ہوتی ہے۔

یہ بھی ایک مشہور عام واقعہ ہے کہ انسان ہیجانات کی قوت یا اہمیت و ضرورت کے اعتبار سے بھی مختلف ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ہیجان یا خواہش کسی شخص کو بے چین اور پرجوش شخص کی تحریک کر دیتی ہے تو پھر یہ اس وقت تک صبر نہیں لیتا جب تک کہ غایت حاصل نہیں ہو جاتی۔ اس کے برخلاف ایک سہل رو اور آرام طلب شخص ہوتا ہے جو ہمیشہ کسی بہتر موقعہ کا منتظر رہتا ہے۔ ان دونوں اشخاص میں فرق یہی نہیں کہ مقدم الذکر میں ضبط نفس کی قابلیت زیادہ ہے اور موخر الذکر میں کم۔ واقعہ یہ ہے کہ صبر ایک فضیلت ہے جس کی تربیت کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس کا اکتساب بعض لوگ تو بہت جلد کر لیتے ہیں اور بعض بہت دیر میں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ مقدم الذکر کی خواہشات اور ان کے ہیجانات اتنے موکد نہیں ہوتے جتنے کہ موخر الذکر کے۔

یہ بھی سب جانتے ہیں کہ ہیجانات و خواہشات کے ثبات و ابرام کے لحاظ سے بھی انسانوں میں بہت اختلاف ہوتا ہے اور یہ کہ ثبات و ابرام قوت یا

ضرورت و تاکید کے ساتھ متغیر نہیں ہوتا اور نہ ان دونوں میں کوئی گہرا تلامذہ پایا جاتا ہے۔ بعض اشخاص ایسے ہوتے ہیں جن کے ہجانات بہت سوکھ معلوم ہوتے ہیں، لیکن ان میں ثبات ابرام نہیں پایا جاتا۔ اس قسم کا شخص نہایت جوش و خروش سے ایک کام کا آغاز کرتا ہے، یا نہایت بے صبری کے ساتھ اپنی باری کا انتظار کرتا ہے، لیکن اگر حالات وقت اس کام کے پورا ہونے میں مانع آتے ہیں تو پھر اس کے ہجوان کی تجدید نہیں ہوتی۔ اس کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اب وہ اپنی غایت کی طرف سے بے غرض ہو جاتا ہے، یا اس کو بالکل بھول جاتا ہے، حالانکہ یہ وہ غایت ہے جس کی خواہش تھوڑی ہی دیر قبل اس قدر قوی تھی۔ اس کے برخلاف بعض اشخاص ایسے ہوتے ہیں جن کے ہجانات بہت زیادہ سوکھ معلوم نہیں ہوتے۔ ان میں اول تو خواہشات پیدا ہی نہیں ہوتیں، لیکن اگر یہ ایک دفعہ پیدا ہو جاتی ہیں تو پھر وہ اشخاص اپنی غایت کے اس طرح پیچھے لگتے ہیں کہ جب تک یہ حاصل نہیں ہو جاتی اس وقت تک یہ دم نہیں لیتے، اور اگر کسی وجہ سے ان کو ترک کرنا پڑتا ہے تو وہ پھر بار بار اس کی طرف عود کرتے ہیں۔ اس قسم کا ثبات و ابرام بھی ایک حد تک قابل تربیت ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ ضرورت و تاکید اور قابلیت اثر پذیری کی طرح یہ بھی بعض اشخاص میں بہ نسبت دیگر اشخاص کے خلقت بہت زیادہ ہو کر رہا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ایک اوسط شخص میں طبیعت کے یہ تینوں عناصر بدرجہ اوسط موجود ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے شخص کی طبیعت کو اوسط یا معمولی کہا جاسکتا ہے۔ جب ان عناصر میں سے ایک یا دو یا تینوں عناصر غیر معمولی طور پر اعلیٰ یا ادنیٰ درجہ میں موجود ہوتے ہیں تب ایک شخص کی طبیعت اس کی شخصیت کا نمایاں اور قابل ادراک حصہ بن جاتی ہے۔ قارئین نہایت آسانی کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں کہ ان عناصر کے مختلف درجوں میں مختلف اجتماعات ان متنوع طبیعتوں کو مرکب کرتے ہیں جنہیں ہم شعلہ، خوسہل، دوسہل، انگار، مایوس، متردد، مندی، بد مزاج، مستقل مزاج، کمزور طبع، وغیرہ ناموں سے پکارتے ہیں۔

یہ ایک بہت اچھا سوال ہے، کہ کیا طبیعت کے یہ تینوں عناصر بالکل عام ہیں؟ یعنی یہ کہ کیا ایک شخص کے تمام ہیجانات میں یہ تینوں عناصر مقابل کے درجوں میں ظاہر ہوتے ہیں؟ یا کیا ایک ہی شخص کے بعض ہیجانات میں تو یہ بدرجہ اعلیٰ موجود ہوتے ہیں اور بعض میں بدرجہ ادنیٰ؟ میرے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ یہ عام ہیں۔ چنانچہ جو شخص کہ بعض ہیجانات کے لحاظ سے ثابت قدم اور مستقل مزاج ہے، وہ تمام محرکات کے تعلق سے ان ہی صفات کا اظہار کرے گا۔ لیکن اغلب یہ ہے، کہ ہم کو طبیعتوں کے اختلاف کی ایک بنا اور تسلیم کرنی پڑے گی۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ لذت کے اثر کو قبول کرنے کی قابلیت اور اہم کے اثر کو قبول کرنے کی قابلیت کے درجوں میں کوئی لازمی و مستقل علاقہ نہیں اور نہ ان میں کوئی گہرا تلامذہ ہے۔ چنانچہ بعض اشخاص پر لذت کا اثر تو بہت زیادہ ہوتا ہے، لیکن اہم کی یہ پرواہ تک نہیں کرتے، اور بالعکس، بعض پر اہم کا اثر زیادہ ہوتا ہے، اور لذت ان کے لئے بے اثر رہتی ہے، اس امکان کو تسلیم کرنے ہی سے ہم ہونہار اور مایوس طبائع کے درمیان فرق کی توجیہ کر سکتے ہیں۔

## مزاج

ایک شخص کے مزاج کی عارضی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے، کہ یہ اعمال جمع و فرق کے تغیرات اور کیمیادی تغیرات کے ان اثرات کا مجموعہ ہے، جو اس کی حیات ذہنی پر پڑتے ہیں اور تغیرات کی یہ دونوں قسمیں اس کی تمام جسمانی بافتوں میں ہر وقت واقع ہوتی رہتی ہیں۔ ان اثرات میں سے بعض تو کیمیادی مادوں کا نتیجہ ہوتے ہیں جو بافتوں سے خون میں منتقل ہوتے ہیں اور خون کے ساتھ دماغ میں پہنچ کر عصبی بافتوں پر عمل کرتے ہیں اور اس طرح ان کے اعمال میں تغیر کے

باعث ہوتے ہیں۔ ان کیمیاوی مادوں میں سے بعض تو نظام عصبی کے تمام حصوں پر اثر کرتے معلوم ہوتے ہیں لیکن بعض بہت زیادہ انتخابی نظر آتے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ یا تو صرف مخصوص حصوں یا مراکز پر اثر کرتے ہیں یا ان حصوں اور مراکز پر دوسرے حصوں یا مراکز کی نسبت زیادہ قوی اثر ڈالتے ہیں۔

یہ کہ خون میں کیمیاوی مادوں کی ذرا سی مقدار سے میات ذہنی پر بہت گہرے اثرات پڑ سکتے ہیں، نہایت آسانی سے نشلی، یا بے حس کرنے والی دواؤں، مثلاً انکھل یا کلوروفارم کے مدد سے ثابت ہوتا ہے۔ جب کلوروفارم کے بغیر ہوا کے ساتھ مل کر باری ناک میں داخل ہوتے ہیں تو یہ دوا بہت جلد خون میں منتقل ہو کر دماغ کی بافتوں میں پہنچ جاتی ہے۔ پھر خندہی سانسوں کے بعد دم کو اپنے اعمال ذہنی میں عمیق اختلال کا احساس ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ یہ اختلال رفتہ رفتہ ذہنی فعالیت کی سستی میں تبدیل ہوتا ہے، یہاں تک کہ آخر میں حل کر یہ فعلیت بالکل رُک جاتی ہے۔ اگر کسی شخص میں کوئی ایسا آلہ ہوتا جس کے عمل جمع و فرق سے انکھل پیدا ہوتا، تو جب کبھی اس آلہ میں بہت زیادہ فعلیت ہوتی، تو اس کے مزاج میں انکھلی نشہ کی طرح کا تغیر ظاہر ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب کا بلکا نشہ بھی کچھ نہیں سوائے اس کے کہ دماغی اعمال پر انکھل کے اثر سے مزاج میں ایک عارضی تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔

اُغلب یہ ہے کہ جسم کی ہر یافت مزاج کی اس کیمیاوی تقیین میں مدد کرتی ہے۔ لیکن بعض بافتوں کا اثر دیگر بافتوں کے اثر کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتا ہے۔ منجملہ ان بافتوں کے بعض بے نالی غدود ہیں جو مدت تک تو نسبتاً منفعل اور حیوانی اسلاف کے باقیات صالحات سمجھے جاتے رہے۔ لیکن زماں و حال کی تحقیق سے منکشف ہوا ہے کہ ان غدود کے افرازات (جن کو ہارمونز

عہ۔ ان اثرات کے تفصیلی مطالعہ کے لئے دیکھو حصہ دوم، بحث انکھل۔ (مصنف)

عہ Ductless glands

عہ Hormones



اور افٹل و کوپٹرز کہتے ہیں) خون میں داخل ہو کر دیگر بافتوں کے نشوونما اور اعمال جمع و فرق اور خصوصاً نظام عصبی کے اعمال پر بہت گہرا اثر ڈالتے ہیں۔ ان واقعات کی بہترین اور مکمل ترین تقیین شاید غده ورتی میں ہوتی ہے۔ یہ غده ایک نرم بافت کا ٹکڑا ہے جو گردن کے قاعدے پر ہوا کی نالی کے گرد ہوتا ہے۔ جب اس غده کا ہارمون بہت زیادہ ہو جاتا ہے تو نظام عصبی اور اور بہت سی بافتوں کے اعمال تیز ہو جاتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مریض غیر متناسب طور پر سریع الہتج ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر اس کو تابہ حرامکان تمام قسم کے اثرات وارتسامات سے بچایا نہ جائے تو وہ ہر وقت بے چین اور مضطرب رہتا ہے اور بہت جلد گھل گھل کے دبلا ہو جاتا ہے۔ برعکس اس کے اگر اس غده ورتی کا افراز کم ہو جائے تو مریض کا ہل الوجود اور غیر متناسب طور پر ساکن ہو جاتا ہے۔ اس کے تمام ذہنی اعمال سست پڑ جاتے ہیں یہاں تک کہ انتہائی صورتوں میں وہ تقریباً مچھول ہو جاتا ہے اور ٹھہر جاتا ہے۔ اگر یہ نقص چھوٹے سے بچے میں پیدا ہوتا ہے تو ذہنی و جسمانی نشوونما غیر متناسب طور پر سست ہو جاتا ہے یہاں تک کہ انتہائی صورتوں میں مریض محفوظ اسحواس ہو جاتا ہے۔ اب یہ بات کہ یہ تمام گہرے اثرات اس افراز کی قلت یا کثرت کا نتیجہ ہوتے ہیں اس واقعہ سے ثابت ہوتی ہے کہ مخالف اعلیٰ اثرات سے ان کا ازالہ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ کثرت افراز کا علاج تو یہ ہے کہ غده کا ایک حصہ نکال ڈالا جائے اور قلت افراز کی تلافی اس طرح ہو سکتی ہے کہ بھیڑ کے ورتی غدد سے ہارمون لے کر مریض کی خوراک میں ملا دیا جائے۔

بعض اور غدد بھی ہیں کہ جن کا اثر بھی اس سے کچھ کم نہیں ہوتا۔ منجملہ ان غدد کے ایک تو نچاخی غده ہے جو دماغ کے قاعدے پر ہوتا ہے اور

Endocrines غده

Thyroid gland غده

Pituitary غده

جس کا افزائ تمام جسم کے نشوونما کی تعین میں بہت اہم ہوتا ہے۔ دوسرا فوق الکلیہ غدہ ہے جو گردہ کو ڈھکے ہوتا ہے۔ اس غدہ کا ذرا سا افزائ بھی چھوٹی چھوٹی شریانوں کے عضلات پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس طرح دوران خون کے ضبط و انتظام میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ تمام اثرات ان اثرات کے علاوہ ہیں جو اعضا جسم کو شدید اور متقل تعلیمت کے لئے تیار کرتے ہیں۔

پھر منی غدہ یعنی مرد کے خصے اور عورت کے بیضہ دان بھی وہ ہارمونز پیدا کرتے ہیں جن کے اثرات بہت زیادہ مخصوص ہیں۔ یہ غدہ دیکھے میں ثانوی جنسی خصائص مثلاً، زکی ڈارھلی کرخت آواز، وغیرہ کو متین کرتے ہیں۔ پھر نفیسی نقطہ نظر سے اس سے بھی زیادہ اہم اثر ان ہارمونز کا یہ ہوتا ہے کہ ایک نامعلوم طریقہ سے یہ تسلسل کی جبلت کو ذکی احساس بناتے ہیں اور اس طرح ایک فرد کی شہوانی اشتہا کے درجہ کو متین کرنے کے لئے بہت اہم ہوتے ہیں۔

بعض اشخاص کے لئے تو اس قسم کے واقعات پر غور و خوض صد درجہ پریشان کن ہوتا ہے۔ لیکن بعض اشخاص ایسے بھی ہیں جو نہایت صبر اور اطمینان کے ساتھ اس دن کا انتظار کر رہے جب وہ نشوونما کے اعمال میں مداخلت اور فطرت کے کاموں کی اصلاح کر سکیں گے۔ یہ بہر صورت واقعات بہت اہم ہیں اور ماہر نفسیات مجبور بنے کہ ان کا مقابلہ کرے اور ان کا لحاظ و خیال رکھے۔

جسم کے مختلف اعضا ہماری حیات ذہنی پر ایک اور طرح بھی اثر ڈالتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ان سے متواتر آمد ہم احساسی ارتسامات پیدا ہوتے رہتے ہیں جو بحالت تندرستی غیر واضح طور پر محسوس ہوتے ہیں۔ یہ گویا ایک غیر واضح معنیٰ زمیں ہے جو ہمارے تفکر میں کم و بیش موافق یا ناموافق طور پر رنگ آمیزی

۱۔ چنانچہ ڈاکٹر ایلی بومن نے انڈ وکورین Suprarenal gland افرازات کی اہمیت کی ایک نہایت رنگین تصویر کھینچی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وہ دن دور نہیں جب علم النفس انڈ وکورین کے علم میں تبدیل ہو جائے گا۔ دیکھو اس کی کتاب۔

یا اس کو متغیر کرتی ہے۔ چنانچہ اگر ہمارا مضمنی نظام بے فتور ہوتا ہے تو ہم ہشاش بشاش رہتے ہیں۔ اگر یہ ناقص طور پر یا سستی سے عمل کرتا ہے تو ہم چڑچڑے، جنونی اور مضبوط الحواس سے ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح ایک کارکن اور کامیاب عضلی نظام حیات ذہنی کی عام خبرداری و ہوشیاری اور موثریت کا باعث ہوتا ہے +

مزاج کے یہ عناصر زیادہ تر ہر شخص کی خلقی ساخت و ترکیب میں معین ہوتے ہیں لیکن خوراک، آب و ہوا اور دو آؤں کے اثر سے انہیں ایک حد تک متغیر کیا جاسکتا ہے۔ پھر ذہنی حالات و ادضاع اور تجربات سے بھی ان میں تغیر پیدا ہو سکتا ہے چنانچہ ہو سکتا ہے کہ تواتر و تواتر خوف و سوری غدہ کی کیمیادی فعالیت میں ایک مزین زیادتی پیدا ہو جائے۔ یہیں تندرستی و بیماری پر ذہنی اثرات پڑتے ہیں اور یہیں تلمیح اور شفا بخشی کے دیگر ذہنی طریقوں کی وہ امکانات متحقق ہوتے ہیں جن کی حدود سے ہم بے خبر ہیں۔

عناصر مزاج میں نظام عصبی کی بعض عام ترکیبی خصوصیات کو شمار کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ منجملہ ان کے تکان کے میلان کے درجہ اور تکان سے نجات پانے میں آسانی اور سرعت اور غالباً تکان کا تریاق پیدا کرنے میں سہولت شخصیت کی موثریت کو معین کرنے میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔

پھر ذہنی نشوونما کے معین کرنے میں ایک اور سبب کام کرتا ہے جس کو حامل ہی میں ڈاکٹر سی جی یونگ منظر عام پر لایا ہے۔ ہمارا مراد درجہ درجوں بیچنا ہے۔ یہ مدارج ایک مسلسل سلسلہ کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں اور اس سلسلہ کے اواخر کو درون بینی اور برونی بینی کہا ہے۔ یہ امر فیصلہ طلب ہے کہ درون بینی یا برونی کو ایک ایجابی صفت سمجھنا چاہئے اور دوسرے کو اس ایجابی صفت کا کمترین درجہ یا کیا۔ لیکن بہ صورت

سuggestion

Introversion

Extroversion

اس سلسلہ میں ایک شخص کے مزاج کا مقام اس کی خلقی ساخت و ترکیب پر موقوف ہوتا ہے، اگرچہ دیگر عناصر مزاج کی طرح یہ بھی، بالخصوص اوائل عمر میں، ماحول اور تربیت کے اثرات سے متغیر ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ پر تفصیلی گفتگو حصہ دوم میں ہوگی۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ بسروں میں وہ شخص ہے جس کے جذبات و مہجانات نہایت جلدی اور آسانی کے ساتھ افعال، الفاظ، اشاروں اور جذباتی اظہار کے ذریعہ راستوں کے ذریعہ ظاہر ہو جاتے ہیں برعکس اس کے درون میں وہ شخص ہے جس کے مہجانات و جذبات خود اس کے اندر مقید رہتے ہیں اور اس طرح اس میں غور و فکر اور گھسنے پن کی سی حالت کا باعث ہوتے ہیں نہ کہ افعال کا یا الفاظ کا۔

میرا خیال ہے کہ جو کچھ ہم نے اس وقت تک کہا ہے وہ یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ مزاج بہت سی قوتوں کا مجموعی نتیجہ ہے اور ان قوتوں میں سے ہر ایک خلق معین ہوتی ہے اگرچہ ماحولی اثرات اور ذہنی تربیت سے اس میں بعد ارج مختلف تغیرات ہو سکتے ہیں۔ ایک شخص کی ذہنی ترقی ہمیشہ اس کے مزاج کی خصوصیات کے مطابق، یہ یادہ راستہ اختیار کرتی ہے۔ مثلاً کلت، تمیز، ادراک اور تشکیل عادت کے تمام اعمال میں ذہن کی انتخابی فعالیت کا میلان زیادہ تر مزاج ہی سے معین ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دو افراد بلحاظ میلانات و عقلی قابلیت ایک ہی جیسے ہوں لیکن ان کے مزاج مختلف ہوں تو پھر ان دونوں کی ترقی بالکل مختلف راستے اختیار کرے گی۔ مزاج عقل اور سیرت دونوں کی ترقی پر زیادہ تر اثر کرتا ہے۔

اب چونکہ مزاج اس قدر متنوع و مختلف عناصر کا مجموعی نتیجہ ہوتے ہیں لہذا مزاج کے تنوعات بالضرورت بے شمار ہو جاتے ہیں اور کسی شخص کے مزاج کو مناسب طور پر بیان کرنے کے لئے ایک یا چند اسماء و صفات کفایت نہیں کرتے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ یہاں ہمارے مصطلحات بالکل غیر موزوں اور

مینا سب ہیں۔ ہمارے پاس صرف چند موزوں اصطلاحات ہیں کہ جن کی مدد سے ہم اصناف مزاج کو جزئی طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ خوش طبع تیز مزاج، ڈرپوک، پھرتیلا، زود رنج، سہل انگار، سوداوی، منتقل مزاج، اور خصوصاً دروں میں اور بسروں میں ان اصطلاحات کی مثالیں ہیں۔

خصلت، طبیعت، اور مزاج اسی شخصیت کا خاتمہ ہوا ہیں جو ہم کو ورثہ میں ملتی ہے۔ تجزیہ کی دستگیری اور روز افزوں علم و ذہانت کی رہبری سے ان ہی کی بنا پر سیرت کی تعمیر ہوتی ہے +

تمام ذہنی ترقی، بلکہ کتنا چاہئے کہ تمام زندگی میں یہ ایک دوسرے پر اثر کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ ہماری خلقی ساخت کا جزو ہوتے ہیں، لیکن عقلمندانہ نہائی اور تہذیب نفس سے انہیں متغیر کیا جاسکتا ہے۔ صحیح و سلیم تعلیم و تربیت ان ہی تین ملتف ترکیبی عناصر پر اثر انداز ہوتی ہے، اور اس سے ہر خلقی نقص و خرابی یا ان کے توازن کے فعل کا تدارک ہو سکتا ہے۔

## کیفِ جذبی

اس باب کو ختم کرنے سے قبل کیفِ جذبی کے متعلق چند الفاظ بھی بے جا نہ ہوں گے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ان کو کسی نہ کسی طرح جذبات سے تعلق ہوتا ہے چنانچہ غصہ، محاط، طمس، قدر شناس، ہمدرد، مایوس، منکسر المزاج، وغیرہ سب کے سب ہمارے کیفِ جذبی کے نام ہیں +

یعنی یہ کہ کیفِ جذبی کا ذکر کرنے میں ہم وہ نام لیتے ہیں جن سے کہ جذبات و مہاجنات میسر کئے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کیفِ جذبی ہمارے ذاتی اور بلا واسطہ تجربہ کا ایک تاثری ظہری واقعہ ہے۔ ہم اپنے کیفِ جذبی کا اظہار نہ صرف اپنی نوع

و حالت اور کردار سے کیا کرتے ہیں، بلکہ ہم اکثر اس کا بلا واسطہ وقوف بھی کر لیتے ہیں، تاہم اس سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ ایک خاص وقت میں بالکل مختلف جذبہ میلان کئے غلبہ میں بھی ایک کیف جذبی باقی رہ سکتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ غصہ کی حالت میں مجھے ہنسی آجائے، یا کسی پر رحم آجائے اور اس کے باوجود غصہ کی حالت باقی رہے۔ جب یہ درمیانی جذبہ ختم ہو جاتا ہے، تو غصہ کی حالت پھر حسب سابق غالب آجاتی ہے۔ کیف جذبی بالعموم کسی ایسے قوی جذبے کی تحریک سے پیدا ہوتا ہے، جو کسی وجہ سے اپنے آپ کو ظاہر نہیں کر سکتا، جب ہم کسی جذبے کو ظاہر کئے اور اس کے ہيجان کی طبعی غایت تک پہنچے بغیر اس شے، یا موقعہ و محل کو اپنے ذہن سے خارج کر دیتے ہیں، جو اس جذبے کا موجب ہوا تھا، تو کیف جذبی گویا اس جذبے کی صدائے بازگشت کی صورت میں باقی رہتا ہے۔

ابتداءً کیف جذبی طلب و جذبے کے تحت شعوری طور پر باقی رہنے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ تاثری غلبی میلان کا گویا خفی ہيج ہے، اگرچہ اس میں مشبہ نہیں، کہ جذبہ کی عضوی گونج، اور بعض صورتوں میں غالباً کیمیاوی حاصلات اس خفی ہيج میں مدد دیتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے، کہ ہم ایک جذبے اور اس کے مقابل کے کیف جذبی کے درمیان کوئی معین حد فاصل قائم نہیں کر سکتے۔ ان میں فرق صرف اس طرح ممکن ہے، کہ تاثری غلبی ہيج کو بالاتفاق ”جذبہ“ کہا جائے، بشرطیکہ ہم اس شے پر فکر کرتے رہیں، جو اس کا باعث ہوئی ہے۔ اور اگر اس شے کے تفکر میں سے غائب ہو جانے کے بعد بھی یہ ہيج باقی رہے، تو اس کا نام ”کیف جذبی“ رکھا جائے۔ لیکن اس تفریق میں ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ قبل اس کے کہ جذبی تحریک کلینتہ ختم ہو، جذبہ بالعموم کیف جذبی میں تحلیل ہو جاتا ہے، کیف جذبی کی وجہ سے ہم میں وہ جذبہ دوبارہ باآسانی پیدا ہو سکتا ہے، جو اس کیف جذبی کا مقابل ہے۔ چنانچہ اگر ہمیں کچھ دیر قبل ہی غصہ آیا ہو،

علہٰ یہی سبب ہے، کہ دروں میں، بروں میں، کی بہ نسبت، کیف جذبی اکثر پیدا ہوتا ہے۔ (مصنف)

تو بعد میں یہ غصہ نہایت آسانی سے دوبارہ پیدا ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غصہ کے میلان کا محض پہنچ ابھی تک باقی ہے، لہذا اس میں دوبارہ تحریک پیدا کرنا آسان ہے، یہ نسبت اس وقت کے جب یہ بالکل ساکن حالت میں ہوتا ہے۔ جب تک کہ کیف جذبی باقی رہتا ہے، اس وقت تک ہیجان گویا اپنی شے کا مثلاًشی رہتا ہے اور اس لئے ان اشیاء کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے اور وہ اشیاء اس کا نیا ہیچ بن جاتی ہیں جو عام حالات میں اس جذبے کا باعث نہیں ہوتیں۔ چنانچہ جب غصہ کا کیف جذبی ہم پر طاری ہوتا ہے تو ذرا ذرا اسی باتوں مثلاً دروازے کے بمشکل کھلنے، قلم کے رک رک کر چلنے، مکھیوں کے بار بار ہاتھ پر بیٹھنے سے غصہ آتا ہے حالانکہ معمولی حالات میں یہ تمام باتیں غصہ کا باعث نہیں ہوتیں۔

سب سے زیادہ مواعظ مستقل کیف جذبی جن کے ڈانڈے اختلالی حالت سے ملے ہوتے ہیں وہ ہوتے ہیں جو جذبی رجحانات کے اس تصادم و تعارض کا نتیجہ ہیں جو ابھی تک رفع دفع نہیں ہوا۔ چنانچہ اگر ہمارا کوئی عزیز دوست ہم کو نقصان پہنچائے یا ہم کو گالی دے تو ہم کو اس وقت تک بے چینی سی رہتی ہے جب تک کہ ہم اپنے غصہ اور اس شخص کے لئے محبت کے عادی رجحانات میں تعارض کو حل نہیں کر لیتے۔ اسی طرح اگر غصہ کی حالت میں ہم اپنے عزیز ترین دوست کو ناجائز طور پر گالی دے بیٹھیں یا اس پر کوئی الزام رکھیں تو پھر ایک بے چین کرنے والا کیف جذبی پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہمارا تمام دن نہایت برا گزرتا ہے اور کسی کام میں ہمارا دل نہیں لگتا۔ یہ حالت اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ ہم جا کر اس سے معافی نہیں مانگ لیتے یا کسی اور طرح اپنے اس گناہ کا کفارہ ادا نہیں کر دیتے۔

اغلب یہ ہے کہ بعض کیف جذبی زیادہ تر ان عضوی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں جو کیمیاوی یا کسی اور طریقے (جن پر مزاج کے تحت بحث ہو چکی ہے) سے اس شخص میں ایک خاص جذبی تحریک یا آسانی اور بقوت پیدا کرتے ہیں۔

چنانچہ سب جانتے ہیں کہ بد معنی، گٹھیا اور ذیابیطس تندرستی کا باعث ہوتے ہیں۔ اسی طرح درقی فعلیت کی زیادتی بزدلی اور ڈر، لوک پن پیدا کرتی ہے۔  
 طویل المدت سقیم کیفیت جذبی کی دیگر مثالوں میں ہم کو کسی نہ کسی عضوی سبب کے وجود کا شبہ ہوتا ہے مثلاً اس کیفیت جذبی میں جو پستی اور جنوں کی مایوسی کی صورت کی سب سے بڑی علامت ہے۔ یہ سقیم اور اختلالی کیفیت جذبی معمولی اور عام کیفیت جذبی کی طرح مناسب و موزوں اشیاء کے متلاشی رہتے ہیں بلکہ ان اشیاء کو انتہاسات اور اوبام کی صورت میں پیدا بھی کر لیتے ہیں۔ یہ ایک عمل ہے جو ”تصویب“ کے قریب قریب ہے۔

---



# باجہبار دوم

## یقین اور شبہ

پہلے ذکر آچکا ہے کہ مرکب حیثیات جن کو ہم نے عام اور قدیم استعمال کا لحاظ کرتے ہوئے ”بتعی جذبات“ کہا ہے، وقوف اور طلب کے تعامل کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ یقین اور شبہ بھی حیثیت کی حالتیں ہیں جو اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ یہ بھی بتعی جذبات ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ یقین و شبہ کی نفسیات بہت اہم اور مشکل ہے لہذا میں بن پر ایک خاص باب میں غور کر رہا ہوں۔ زمانہ گزشتہ میں نفسیات میں عقلی روایات بہت غالب تھیں۔ اسی وجہ سے انہیں بھی ایسے خالصتہ عقلی امور و اقبیہ یا احوالی ذہنی مانا گیا جو خالصتہ عقلی یا وقوفی اعمال کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ تلامذہ نفسیات یقین کو ایک ”ناقابل انفکاک تلازم“ کا ثبات و ابرام کہتی ہے۔ اس کے مطابق اگر دو ”تصورات“ بار بار یکے بعد دیگر ”شور“ میں پیدا ہوتے ہیں تو ان دونوں کا باہمی رابطہ زیادہ مضبوط ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ آخر میں یہ بالکل ناممکن ہو جاتا ہے کہ ایک ”تصور“ ”شور“ میں آئے اور اس کے فوراً بعد دوسرا

نہ آئے۔ چنانچہ ہزار ہا موقوفوں پر میں نے اپنے دائیں ہاتھ سے اپنی بائیں کلائی پکڑی ہے اور ہر موقوفہ پر میں نے اس کو ٹھوس پایا۔ لہذا میری بائیں کلائی کا ”نقور“ ٹھوس پن کے ”نقور“ کے ساتھ ”غیر منفک طور پر متلازم“ ہو جاتا ہے۔ اب اس کے بعد سے جب کبھی میری کلائی کا ”نقور“ میرے ”شعور“ میں آتا ہے تو ٹھوس پن کا ”نقور“ بھی فوراً پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی تمام کو اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ مجھے یقین ہے کہ میری کلائی ٹھوس ہے۔ اس طرز بیان کی لغویت بالکل ظاہر ہے۔ اس نظریے کا تقاضا یہ ہے کہ جب ٹھوس پن کا ”نقور“ ”شعور“ میں پیدا ہوا تو اس فوراً بعد میری بائیں کلائی کا ”نقور“ بھی پیدا ہو جائے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ کبھی بھی نہیں ہوتا۔

یا پھر ہر رنگ دار اور غیر شفاف چیز دباؤ میں ہمیشہ رکاؤ پیدا کرتی ہے لہذا غیر شفاف رنگ ٹھوس پن کے ساتھ ”غیر منفک طور پر متلازم“ ہو جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ جب کبھی میں غیر شفاف رنگین سطح دیکھتا ہوں تو مجھے یقین ہو جاتا ہے کہ یہ کسی نہ کسی حد تک ٹھوس یا جسم ہے یعنی یہ کہ یہ مکان میں ہے۔ یا جب کبھی میں ٹھوس مزاحمت کرنے والی سطح سے متصادم ہوتا ہوں تو مجھے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہاں موجود ہے یا یہ کہ اس سے آگے حرکت کرنا ممکن ہے۔ لہذا آگے کے مکان کا ”نقور“ مزاحم سطح کے ہر تجربہ کے ساتھ ”غیر منفک طور پر“ متلازم ہو جاتا ہے اور میں ہر صورت میں یقین کرتا ہوں کہ اس کے آگے اور مکان ہے اور یہ کہ مکان کی حد متصور نہیں کی جاسکتی۔ برعکس اس کے اگر میں ہمیشہ اور ہر وقت ایک بند کمرے میں زندگی بسر کرتا تو خواہ اس کی دیوار میں شفاف ہی ہوتی، میرے یقین بالضرورت یہی ہوتا کہ مکان میرے قید خانہ کی دیواروں سے محدود ہے۔

اس کے برخلاف جیمس اور چند دیگر باہرین نفسیات کا دعویٰ ہے کہ یقین ایک بذیہ ہے۔ لیکن جیمس عقلمند تھا کہ اس نے اپنے نظریے کو اس پر منطبق کرنے کی کوشش نہ کی۔ یعنی یہ کہ اس نے یقین کو عضوی احساسات کے کسی مجموعہ میں تحلیل کرنے کی ناممکن کوشش نہیں کی۔ چونکہ یقین اور شبہ حیثیت

کے ان شئون (و ثوق) امید، تردد، وغیرہ) سے قریبی نسبت رکھتے ہیں، جن کو ہم نے کسی گزشتہ باب میں ”بہتی جذبات“ کہا ہے لہذا ہمیں اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان کو جذبات کہنا بالکل مباح ہے۔ لیکن یہاں بھی ہم قارئین کی توجہ اس تفریق اور اختلاف ماہیت کی طرف منعطف کر آئیں گے جو اصلی جذبات (یعنی اولیٰ اور ثانوی جذبات) اور بہتی جذبات میں ہم نے بیان کی ہے۔

لہذا اب سوال یہ ہے کہ یقین و شبہ اور ان بہتی ”جذبات“ میں کیا تعلق ہے جن پر ہم اس سے قبل غور کر چکے ہیں؟ سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے کہ ”یقین“ اور ”شبہ“ کی اصطلاحات کا اطلاق صرف ترقی یافتہ ذہن کے تجربات پر ہو سکتا ہے۔ صحیح معنوں میں ہم بچوں، یا حیوانات میں یقین کا وجود تسلیم نہیں کر سکتے۔ ایک کتا اپنے مالک کو یا ایک بچہ اپنے باپ کو پہچانتا ہے اور اس کے استقبال کے لئے آگے بڑھتا ہے۔ صحیح معنوں میں ہم نہیں کہہ سکتے کہ ان کو یقین ہوتا ہے کہ آنے والا شخص اس کا مالک (یا باپ) ہے اگرچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ نہایت اعتماد و وثوق کے ساتھ اس کا استقبال کرتا ہے۔ تمام ابتدائی ادراک چونکہ شناخت ہوتا ہے لہذا اس میں اعتماد و وثوق شامل ہو کر رہتا ہے۔ ”دیکھنا یقین کرنا ہے“ ایک پرانی مثل ہے۔ اسی طرح ایک کتا (یا چھوٹا سا بچہ) ایک مانوس شخص کو اپنی طرف آتے دیکھتا ہے لیکن بحالت تذبذب کبھی تو استقبال کے لئے آگے بڑھتا ہے اور کبھی پیچھے ہٹتا ہے۔ اس کے متعلق بھی یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ شبہ کر رہا ہے اگرچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ تردد یا امید کی حالت میں ہے۔

۱۔ خود میرے کتے نے بار بار میرا استقبال اسی طریقہ سے کیا ہے۔ اکثر ہوا ہے کہ جب میں اپنے باغ کے دروازے میں داخل ہوا ہوں تو وہ کوئی بیس گز کے فاصلہ پر مکان کے دروازے کے سامنے پڑا ہوا ہے۔ مجھے دیکھ کر وہ بھونکتا ہے اور حملہ کرنے کے لئے آگے بڑھتا ہے۔ اگر میں کوئی اشارہ نہیں کرتا تو وہ ایک خاص فاصلے پر پہنچ کر کبھی تو حملہ کی تیاری کرتا ہے اور کبھی استقبال کی۔ میری آواز سن کر اس کی یہ حالت تذبذب ختم ہوتی ہے۔ یہ تذبذب محض اختلافیچانہ کے تعارض کے حیوان یا بچے کی وہ حالت ہے جو ایک ترقی یافتہ ذہن کی حالت شبہ کے مقابل ہے و منضبط

اس کا مطلب یہ ہے کہ یقین عقلی سطح کا اعتماد و وثوق ہے۔ اسی طرح شبہ صراحۃً بیان کئے ہوئے تفصیلاً کی اسی سطح کا تذہب یا تردد ہے۔ یقین عقلی ترقی کے ساتھ ساتھ اعتماد و وثوق میں سے بندریج پیدا ہوتا ہے، اور ان دونوں میں کوئی معین حد فاصل نہیں۔ پورے پورے معنوں کے لحاظ سے یقین پر شبہ قائم ہو سکتا ہے، یعنی یہ کہ یقین سے قبل ایک استفار کی سی حالت ہو سکتی ہے جو قننیہ کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، اور جس کا جواب ”ہاں“ یا ”نہیں“ ہو سکتا ہے۔ فرض کرو کہ تم اپنے کسی ایسے دوست کے استقبال کے لئے جا رہے ہو جس کے تم منتظر ہو۔ دور سے تم ایک شخص کو آنے دیکھتے ہو، لیکن تم یقین کے ساتھ اس کی شناخت نہیں کر سکتے۔ مذکورہ بالا کہتے، یا چھوٹے بچے کی طرح تم میں بھی تذہب کی سی حالت پیدا ہوتی ہے، کیونکہ اس کو دیکھ کر دو متضاد ہجانات کا شیع ہوتا ہے۔ لیکن بخلاف گنے کے تم اپنے آپ سے سوال کرتے ہو کہ ”یہ زید ہے بھی کہ نہیں؟“ تم کسی قسم کا حکم نہیں لگاتے۔ تم کو صرف تردد ہی نہیں، بلکہ تم کو شبہ بھی ہے۔ پھر جب قریب پہنچ کر تمہاری شناخت متعین ہو جاتی ہے، تو تمہارا شبہ فوراً تبدیل یہ یقین ہو جاتا ہے، اور اس میں ایک ادراک تصدیق تمہاری مدد کرتی ہے۔ متعین ادراک سبباً ان تین طریقوں کے ہے جن سے یقین شبہ کی بیخ بر اندازی کرتا ہے۔ دوسرا طریقہ جس سے تصدیق کا یقین اور شبہ تبدیل یہ یقین ہو سکتا ہے یہ ہے کہ کوئی دوسرا شخص اطلاع رسانی کرے۔ چنانچہ مذکورہ مثال میں اگر مشتبہ شناخت کی حالت میں تمہارا کوئی دوست دور میں سے دیکھ کر کہے، کہ ”ہاں“ یہ زید ہی ہے، یا ”نہیں“ یہ زید نہیں، تو تمہارے دوست کی اس اطلاع سے تمہارا شبہ یقین سے بدل جاتا ہے، اور تمہاری تصدیق زیادہ متعین ہو جاتی ہے۔

مثلاً۔ استدلال بھی شبہ کو یقین سے بدل سکتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جس شخص کو تم دور سے آتا دیکھ رہے ہو، وہ تمہارے دوست زید کا خیال تمہارے ذہن میں پیدا کرے، اور تم شبہ میں ہو۔ لیکن پھر تم کو یاد آتا ہے کہ آدھ گھنٹہ قبل ہی تم نے اس کو الوداع کہا ہے، اور وہ سمندر کے راستے سے دور دراز

کے مقام کی طرف روانہ ہو چکا ہے۔ اس خیال کے آتے ہی تمہارا شبہ سلبی یقین میں بدل جاتا ہے، یعنی یہ کہ یہ زید نہیں، اب اگر قریب پہنچ کر معلوم ہو کہ یہ زید سے بہت مشابہت رکھتا ہے تو تم یہ توجہ نکالتے ہو کہ یہ زید کا جوڑ وال بھائی ہے۔ یہ یقین بالعموم ایک ضمنی استدلال سے منبئ ہوتا ہے۔ لیکن اگر تمہارا دوست جو تمہارے ہمراہ ہے، تمہارے اس یقین میں شبہ کرے، اور کہے کہ یہ یقینانہی ہے تو تم اپنے استدلال کی کچھ اس طرح تصریح کرتے ہو: ”مجھے یقین ہے کہ زید اس وقت جہاز پر ہے اور یہاں سے سیکنگروں میل پہنچ چکا ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ ایک شخص ایک ہی وقت میں دو مقامات پر نہیں ہو سکتا۔ لہذا مجھے یقین ہے کہ یہ زید نہیں۔“

## طلب اور یقین

ان ہی تین طریقوں میں سے کسی ایک سے تمام یقینات قائم، اور تمام تصدیقات متعین ہوتی ہیں۔ یعنی یہ یا تو ادراک سے قائم ہوتے ہیں، یا اطلاع سے، یاگزشتہ ثابت شدہ یقینات کی بنا پر استدلال سے۔ یہ سب کے سب نمایاں طور پر دو قونی اعمال ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مستقدمین ماہرین نفسیات نے یقین کو خالصتہ عقلی صورت میں بیان کیا، اور عوام نے اس کو قبول کر لیا۔ لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ تمام تفکر کی طرح ان اعمال میں سے ہر ایک میں بھی ملکی عنصر بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اگر تم زید، اس کی حرکات و سکنات یا اس شخص کی شناخت میں کوئی دھپسی نہیں رکھتے، جو تمہاری طرف آ رہا ہے، تو تم یقین کرتے ہو نہ شبہ، نہ انکار۔ اور جس قدر گہری دھپسی تم کو اس شخص کی شناخت میں ہوگی اسی قدر قوی تمہارا شبہ یا یقین ہوگا۔ فرض کرو کہ یہ تمہارے لئے موت و زیست کا سوال ہے، فرض کرو کہ تم دشمن کے حملہ میں پھر رہے ہو، اب اس شخص کو دیکھ کر تم سوال کرو گے کہ یہ شخص جو آ رہا ہے

دوست ہے، یاد دشمن؟ اس حالت میں تمہارا شبہ تم کو جان کنی کی حالت تک پہنچا سکتا ہے۔ پھر شبہ مٹ جانے کے بعد تمہارا یقین بھی اسی قدر شدید و قوی ہو سکتا ہے۔

مینجر برٹیلے کی اس جماعت کو پھر چشم تخیل کے سامنے لاؤ جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ فرض کرو کہ یہ جماعت تنگ کر تقریباً مار چکی ہے۔ لیکن اس ساتھ ہی وہ ایسے مقام پر پہنچ چکی ہے جہاں چند لوگوں نے خوراک کے ساتھ ملنے کا وعدہ کیا تھا۔ وقت مقرر ہو کر چکا ہے۔ یہ لوگ آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر رات تک رہے ہیں اور موجودہ خوراک کے لئے انسانی شکلوں کی منتظر ہیں۔ انجام کار دور فاصلے پر بہت سی سیاہ صورتیں آہستہ آہستہ حرکت کرتی نظر آتی ہیں۔ اس جماعت میں سے ایک شخص الف اچھل پڑتا ہے اور کہتا ہے ”ایلو! وہ آگئے!“ دوسرا شخص ب کہتا ہے ”اجی دیوانے ہوئے ہو، یہ تو جائز ہیں۔“ ایک تیسرا شخص ج نہایت غور سے دیکھتا ہے، لیکن نہ ہاں کہتا ہے، نہ نہیں۔ اس کو شبہ ہے۔ مختصر یہ کہ تینوں اشخاص کار عمل مختلف ہوتا ہے، لیکن ان میں کوئی بھی بے غرض نہیں رہتا کیوں کہ ان تینوں کی قوی خواہش یہی ہے کہ یہ موعودہ اشخاص ثابت ہوں۔ اسی وجہ سے یہ سب کے سب ذہناً فاعل ہیں۔ یہ سب اس شے کے متعلق حکم لگانے پر آمادہ ہیں، اور اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کر رہے ہیں کہ ”کیا یہ چارے ساتھی ہیں؟“ الف اس کا جواب اثبات میں دیتا ہے، ب نفی میں اور ج حکم لگانے میں توقف کرتا ہے۔ الف کا اثبات یقین کا باعث ہے، اور ب کا انکار عدم یقین کا۔ ج کی سلسل تذبذب کی حالت شبہ کی حالت ہے۔ دور کی شے سے جو احساسی نمونہ حاصل ہو رہا ہے وہ شناخت کو معین کرنے کے لئے کافی نہیں۔ لیکن الف میں خواہش اس غیر واضح نمونے کی کمی کو پورا کرتی ہے، اور خوشگوار پیش بینی اس خواہش کی تعویت کرتی ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ وہ صاف طور پر انسان کی شکلیں دیکھتا ہے، اور مختلف افراد کی طرف نام لے لے کر اشارہ کرتا ہے، یہاں اس کا تخیل خفیف ترین احساسی اشاروں پر کام کرتا اور ان کی تکمیل کرتا ہے +

الف اور ب میں بحث شروع ہو جاتی ہے۔ ہر ایک میں خود اثباتی کا ہیجان کام شروع کرتا ہے اور ہر ایک کو اس کے اپنے یقین یا عدم یقین پر ثابت قدم بنانا ہے۔ بخلاف اس کے جج شبہ ہی میں رہتا ہے۔ وہ الف اور ب کے دلائل کا محاکمہ و موازنہ کرتا ہے لیکن کسی سے بھی اس کی تشفی نہیں ہوتی۔ ب مزید دلائل پیش نہیں کرتا اور مایوس صورت بنا کر ایک طرف بیٹھ جاتا ہے۔ الف اپنے اثباتی دلائل کو جاری رکھتا ہے اور نہایت وثوق کے ساتھ کہتا ہے:۔  
 آؤ ج چلیں اور ان کا استقبال کریں۔ الف کا وثوق آمیز لہجہ ج کو مطلوب کرتا ہے۔ اس کی وجہ سے ج میں فرمانبرداری کا ہیجان پیدا ہوتا ہے اور ج بھی الف کی ہاں میں ہاں ملا دیتا ہے۔ یعنی یہ کہ الف ج پر تبلیغ کی مدد سے عمل کرتا ہے۔ ج ابھی تک ڈھلے یقین ہے لیکن جب وہ الف کو نہایت وثوق کے ساتھ آگے بڑھتا دیکھتا ہے تو اس کے پیچھے ہو جاتا ہے۔ اس میں کبھی امید کا غلبہ ہوتا ہے، کبھی تردد کا اس کا شبہ ابھی تک پوری طرح مٹا نہیں ہے۔

یہ مثال ہے ان تین طریقوں کی جن سے یقین معین ہوتا ہے اور یہی مثال ہے اس واقعہ کی کہ یقین اعتماد و وثوق کا جذبہ یا اس کی حیثیت ہے جس کا ظہور مثبتہ قضایا کی عقلی سطح پر ہوتا ہے اور شبہ تردد کا جذبہ ہے جو اسی سطح پر نمودار ہوا کرتا ہے۔ یقین اور اعتماد و وثوق میں مطلوبہ غایت کی خوشگوار پیش بینی خواہش کی تقویت کرتی ہے اور یہ خواہش ذہن یا جسم اس غایت کی طرف عمل کرتی ہے۔ شبہ یا تردد میں ناکامی کی اہم انگیز پیش بینی خواہش میں کاؤ پیدا کرتی ہے اور ہمارا تخیل اس غایت اور اس کے وسائل کی تصویر کھینچنے کی بجائے مختلف متبادل راستے پیش کرتا ہے۔

مختصر یہ کہ یقین ایک قضیہ کے متعلق اعتماد و وثوق کا دوسرا نام ہے اور شبہ اس قضیہ کے متعلق تردد کا۔ ان دونوں میں سے کوئی بھی محض وقوف سے معین نہیں ہوتا۔ یہ دونوں وقوف اور طلبی ہیجان کے تعامل

کانتجہ ہوتے ہیں اور یہ دونوں ان کے لئے لابدی ہیں۔ پھر جس قدر قوی یہ ہوجان یا خواہش ہوگی، اسی قدر شدید یقین یا شبہ کا جذبہ ہوگا۔

## تصدیق و شبہ کو یقین بدلتی ہے

اب سوال یہ ہے کہ شبہ حل کس طرح ہوتا ہے؟ یقین اس کی بیخ براہماری کس طرح کرتا ہے؟ جواب ہے، ایجابی یا سلبی تصدیق کے عمل، اثبات یا انکار سے قطعاً ہم میں فراہم برداری کا ایسا ہوجان پیدا ہو سکتا ہے کہ ہم اثبات کی طرف مائل ہو جائیں ہننا معینی حالت میں جب قابلیت اثر پذیریری بہت زیادہ ہو جاتی ہے، یا فکرا ر اثبات سے معمول نامکن باتوں کو بھی تسلیم کر لیتا ہے اور ان کا اقرار کرنے لگتا ہے۔ اس حالت میں وہ بے انتہا غلط بیان تک کہ خالصتہً وہی شناخت کرنے کی طرف بھی مائل ہو جاتا ہے، بعینہ اس طرح جسے کسی قوی خواہش سے معین ہونے والی پیش بینی غلط شناخت، التباس یہاں تک کہ بعض اشخاص میں وہم کو بھی معین کرتی ہے۔

ثانیاً۔ خواہش کے زیر اثر فعل و ادراک کی عملی سطح پر ایک تحقیق و تمیص جاری رہ سکتی ہے۔ ہم اس شے کا سعی و خطا کے طریقے سے معائنہ جاری رکھتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم اس میں ان علامات کی تلاش کرتے ہیں جن کا ابھی تک ادراک نہیں ہوا۔ ہم تجیل میں ان کی پیش بینی کرتے ہیں اور ادراک ان کی تصدیق چاہتے ہیں۔ ثالثاً ہم اس تحقیق و تمیص کے عمل کو تجیل میں سعی و خطا کے طریقہ کے مطابق جاری رکھ سکتے ہیں اور اسی کا نام استدلال ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ہم قیاسات قائم کرتے ہیں یعنی کام کرنے کی ایک آزمائشی سکیم

۱۔ اس پر تفصیلی گفتگو جن حصہ دوم میں ہوگی۔ اس سے ایک قوی شہادت اس بات کی پیدا ہوتی ہے کہ تصدیق میں طلبی عنصر غالب ہوتا ہے۔



بناتے ہیں۔ ایک صورت میں تو ہم اس اسکیم کے مطابق جسمانی حرکت اور ادا کی مدد سے عمل کرتے ہیں اور اس طرح کامیابی یا ناکامی تک جا پہنچتے ہیں۔ دوسری صورت میں ہم محض تخیل میں عمل کر کے کامیابی دنا کامی تک پہنچتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں طریق کار بالکل ایک ہے اور اکثر تو ہمارا طرز عمل ادعا اور اکی اور آدھا تخیل ہی ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ الف ہے تو اس میں با ضرور ہوگا۔ اس کے بعد ہم ب کی تلاش شروع کرتے ہیں۔ چنانچہ میجر پرنسپل کی جامعیت کی مذکورہ بالا مثال میں یہ عمل اس طرح ہوگا۔ ”انسان ایک رفتار سے اپنی منزل مقصود کی طرف بڑھتے ہیں، یہ شکلیں جو دکھائی دے رہی ہیں اس طرح نہیں بڑھ رہیں لہذا یہ انسان نہیں، بلکہ جانور ہیں۔“

قابل غور بات یہ ہے کہ یقین تمام صورتوں میں حافظہ پر دلالت کرتا ہے لیکن یہاں ہم کو حافظہ کے وسیع معنی لینے پڑتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہمیشہ گوشہ تحریر کی طرف مراعہ کرتا ہے۔ یہ اس یقین میں تو بالکل بدیہی ہے جو ادر کی تصدیق یا شناخت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جب میں ایک شخص کی شناخت کرتا ہوں اور کہتا اور یقین کرتا ہوں کہ ”یہ زید ہے“ تو لفظ زید صرف اس زید کی طرف اشارہ کر کے با معنی ہو سکتا ہے جس کو میں اس سے قبل دیکھ چکا ہوں۔ اگر میرا یقین صبح سے بھی معین ہوا ہے تب بھی یہ اس زید کی طرف اشارہ کرتا ہے جو پہلے کسی وقت ہمارے تجربے میں آیا تھا۔ اگر میری تصدیق اور اس تصدیق سے پیدا ہونے والا یقین استدلال سے معین ہوا ہے تب بھی ہمارا یہی دعویٰ صادق آتا ہے۔

بعض یقینات ان تصدیقات سے قائم ہوتے ہیں جو تمام تر حافظہ پر موقوف ہو کر رہے ہیں مجھ سے سوال کیا جاتا ہے کہ ”تم نے زید کو آخری مرتبہ کب دیکھا تھا؟“ کچھ دیر سوچنے کے بعد میں یہ جواب دیتا ہوں کہ ”کل صبح“ اگر میرے اس یقین کی تھی یا میرے بیان کی تردید کی جاتی ہے تو ہو سکتا ہے کہ بارمان لوں اور ایک نیا حکم لگاؤں اور یقین کر لوں کہ ”نہیں میں نے اسے کل نہیں دیکھا۔“ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مجھے شبہ ہو جائے۔ اب میں اور بہت سے ہزمان واقعات کو یاد کر کے اس شبہ کو مٹانے کی کوشش کرتا ہوں۔ اگر یہ تمام واقعات مناسب طور پر چلیں

ہو جاتے ہیں تو میرا شبہ مٹ جاتا ہے، میری پہلی تصدیق کا اعادہ ہوتا ہے، اور میرا یقین راسخ ہو جاتا ہے۔

۱۔ یقین یقین میں طبی عنصر کی بڑی اہمیت کی مزید شہادت عمل "تقویب" (Rationalization) سے دیا جاتا ہے۔ یہ اپنی معتدل صورت میں بھی اگرچہ روزمرہ زندگی میں بہت اہمیت رکھتا ہے، لیکن انتہائی صورتوں میں یہ اختلال خصوصاً ادھام کی علامات پیدا کرتا ہے۔ لہذا اس پر حصہ دوم میں بحث ہوگی۔ لیکن یہاں ایک سادہ سی مثال سے اس کے اصول کی توضیح نامناسب نہ ہوگی۔ ایک شخص پر عمل ہینا طبعی کیا جاتا ہے اور بعد میں یہ اپنی ہینا طبعی حالت کے تمام واقعات بھول جاتا ہے۔ اس کو ایک سادہ "بہ ہینا طبعی" تلخ دی جاتی ہے، مثلاً اس سے کہا جاسکتا ہے کہ جاگنے کے بعد ایک خاص اشارے پر وہ ایک سادہ سلسلہ فعلیت صادر کرے گا مثلاً یہ کہ وہ کرسی سے اٹھیں گا، کھڑکی کھولے گا، اور سڑک پر اِدھر اُدھر دیکھے گا مقررہ اشارے پر معمول نہایت طبی طریقے سے اٹھائے، افعال صادر کرتا ہے، اور پھر اپنی جگہ آکر بیٹھ جاتا ہے۔ اب اس سے سوال کر دو کہ "تم نے کھڑکی کے باہر کیوں تاکا تھا؟" غلبہ یہ ہے کہ وہ اپنی اس فعل کی نہایت معقول توجیہ کرے گا۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ وہ کہے کہ "مجھے خیال آیا تھا کہ فلاں شخص مجھ سے یہاں ملنے آئے والا ہے، اور مجھے اندیشہ ہوا کہ اس کو مکان نہ ملے۔" یعنی یہ کہ چونکہ اس کو اس ہیجان کی ماہیت و اصلیت کا علم نہ تھا، جس نے اس کی تحریک کی (یہ فرمانبرداری کا ہیجان تھا جس نے مال کی "تلخ" سے اس سلسلہ فعل کی طرف رخ کیا) لہذا اس نے ایک توجیہ اختراع کی اور حقیقی محرک کی بجائے اس کو نہایت نیک نیتی کے ساتھ پیش کیا۔ ان مثالوں سے اس واقعہ کی بخوبی توضیح ہوتی ہے کہ ہمارے یقینات کے محرکات ہمارے لئے بالکل یا بہت غیر واضح ہو سکتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ہم اپنے یقین کے محرکات یا اس کی بنا کو نہایت دیانتداری کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم دھوکا کھاتے ہیں۔ اس صورت میں ہم طبعاً اپنے فعل یا یقین کی "معقول" توجیہ تلاش کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم کو ایسی توجیہ کی تلاش ہوتی ہے جو عقلاً قابل حمایت ہو۔ اکثر تو ہم ان محرکات کے زیر اثر عمل یا یقین کرتے ہیں جن کو ہم پوری طرح سمجھتے بھی نہیں ہیں (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

قابل غور بات یہ ہے کہ جن یقینات کی تصنیف حافظہ سے ہوتی ہے ان میں بھی اس ناقابل انفاک کا تکرار کو دخل نہیں جو دو ارساات یا تصورات کے اجتماع و ارتباط کی تکرار کا نتیجہ ہوتا ہے۔ سوال ہو سکتا ہے کہ ”کیا تم نے زید کو کل دوپہر کے وقت دیکھا تھا؟“ اب اگر مجھے بخوبی یاد ہے کہ میں نے کل زید کو اس وقت دیکھا تھا جب گھڑی نے دوپہر کے بارہ بجائے تھے تو میں نہایت وثوق سے کہتا ہوں کہ ”ہاں“ تاہم یہاں بھی یقین اور انکی تجربے سے یقین ہوتا ہے جس کا اعادہ نامکن ہے۔

## حقیقت اشیا کا یقین

لیکن ابھی ایک اور بڑا سوال باقی ہے۔ جب ہم کوئی حکم لگاتے ہیں اور اس کو بصورت قضیہ بیان کرتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ یہ قضیہ صحیح ہے تو ہم ہمیشہ قضیہ کے موضوع کی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں ان معنوں میں کہ ہم اس موضوع کو اس صورت میں تصور کرتے ہیں کہ یہ ایسی چیز ہے جو سلسلہ موجود ہے اور جو تمام تغیرات کے باوجود بعینہ وہی رہتی ہے۔

اشیا کے اس یقین تک ہم کس طرح پہنچتے ہیں؟ یعنی یہ کہ ہم ان باتوں پر کس طرح یقین کرتے ہیں جو بعض حیثیتوں سے بدلنے کے باوجود بھی باقی رہتی ہیں اور مختلف مواقع پر مختلف صفات کا اظہار کرتی ہیں؟ اگر ہمارے گرد و پیش کی طبعی دنیا میں مستمر تغیر ہوتا اور یہ تغیر اس قدر

(بقیہ حاشہ صفحہ گزشتہ) لیکن ہم اپنے فعل یا یقین کی توجیہ اصول ”دلیل مکتفی“ (Sufficient Reason) کے مطابق کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ امر واقعی کہ ہمارے محرکات فعل و یقین بالعموم اس طرح غیر واضح اور پردہ خفایں ہو ا کرتے ہیں نفسیات کی اس قسم کو بظاہر قابل قبول بنانا ہے ہر چیز کی تغیر شعور کی مدد سے کرتی ہے۔ (مصنف)

تیز ہوتا کہ ہم کو کسی ساکن، ثابت، اور غیر متغیر چیز کا بھی ادراک نہ ہو سکتا، مثلاً ہماری حالت کچھ ایسی ہوتی، کہ ہم ایک میل ٹرین میں بیٹھے ہوئے ریل کی کھڑکی میں سے باہر کی اشیاء کا معائنہ کر رہے ہیں، تو کیا ہم ان اشیاء کے اس یقین تک کہ کسی پہنچ سکتے تھے، بصورت اس کے کہ یہ اشیاء حقائق ہیں، کہ جن کا وجود مسلسل اور بلا انقطاع ہے؟ اس کا جواب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس حالت میں بھی ہم کم از کم صفات کو متصور کرنے، اور ان کے متعلق ہویت و اختلاف سے حکم لگانے کے قابل ہوتے، اگرچہ ہم اشیاء کے یقین تک نہ پہنچ پاتے۔

لیکن یہ صرف اس طرح ممکن ہو گا، کہ خود وہ شخص، بحیثیت تجربہ کرنے والی ذات کے، مسلسل وجود رکھتا ہو۔ خود یہ شخص اس حقیقت کا نمونہ ہے، جو باوجود تغیر کے باقی رہتی ہے۔ دیگر اشیاء و اشخاص کے تسلسل، اور ان کی عینیت، پر ہمارے یقین خود اپنے تسلسل اور عینیت کے یقین پر مبنی ہوتا ہے۔

لہذا اب سوال یہ ہے، کہ اس یقین کی بنیاد کیا ہے؟ احساسیت اس یقین کو کچھ اس طرح بیان کرتی ہے۔ تجربہ احساسات کے مستمر میلان کا دوسرا نام ہے۔ لیکن جو احساسات کہ عالم خارجی سے ہم کو حاصل ہوتے ہیں، وہ کسی قدر غیر ثابت و غیر مستقل اور متغیر کیوں نہ ہوں، ہم کو احساسات کے ایک ایسے مجموعے کا تجربہ ہوتا ہے، جو جزئی تغیرات کے باوجود نسبتاً غیر متغیر رہتا ہے۔ یہ ہمارے جسمانی احساسات کا مجموعہ ہے، جو ہمارے تمام جسمانی اعضاء اور خصوصاً حشوی آلات سے آنے والے احساسات پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہی نسبتاً غیر متغیر مجموعہ احساسات کلیتہً اور بسرعت تمام متغیر ہو جائے، تو پھر ہم کو خود اپنی عینیت پر یقین نہیں رہتا۔ اس عقیدہ کی تائید میں وہ مثالیں بیان کی جاتی ہیں، جن میں مریض خود اپنے ذات سے انکار کرتا ہے، اپنی گزشتہ ذات کو مردہ، یا کسی دور دراز مقام پر بتلاتا ہے، اور ایک نیا نام اختیار کر لیتا ہے۔ اب یہ سمجھ ہے، کہ ان مثالوں میں سے بعض میں ایسی شہادت ملتی ہے، جس سے اس مجموعہ

احساسات کے گہرے تغیرات کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ اس مریض کے جسمانی اعضاء و آلات بے حس ہو گئے ہوں۔ لیکن اس شہادت سے یہ عقیدہ ثابت نہیں ہوتا۔ اکثر مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں جن میں اس مجموعہ احساسات کے بڑے تغیر سے بھی وہ مریض اپنی عینیت میں شبہ نہیں کرتا۔ چنانچہ "سمندر کی بیماری" بعض عضوی بیماریوں اور ہر شدید جذبی تحریک میں یہ مجموعہ احساسات بہت زیادہ بدل جاتا ہے۔ لیکن عینیت ذات کے یقین پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا یہ صحیح ہے کہ ہم کہا کرتے ہیں کہ "مجھے ایسا محسوس ہو رہا ہے کہ میں وہ نہیں جو کل تھا۔" لیکن یہ محض استعارہ ہے۔ ہم اس تغیر کے باوجود اپنے آپ کو فی الواقع وہی سمجھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں حافظہ تمام یقین کی جڑ ہے۔ حال و ماضی میں تعلق صرف حافظہ کی مدد سے پیدا ہو سکتا ہے۔ حافظہ کے بغیر ہم کو تغیر ہی کا علم نہیں ہو سکتا یہ تغیر کسی قدر شدید اور مکمل یا خفیف اور جزئی کیوں نہ ہو۔ لیکن حافظہ سے یہ مراد نہیں کہ ہم کو یقینہ دہی احساسات کو دوبارہ حاصل ہوں۔

لہذا احساسات کے متر میلان کے تجربہ کی قابلیت کے ساتھ حافظہ شامل کروا دینے کی ضرورت ہے جو ہر تجربہ میں شامل و داخل ہوتا ہے۔ لیکن کیا اس سے اولاً ہماری اپنی اور ثانیاً دیگر اشخاص و اشیاء کی عینیت و حقیقت پر یقین کی توجیہ ہو سکتی ہے؟

یہی وہ مقام ہے جہاں احساسی اور تحریشی نفسیاتیں سب سے زیادہ بنیادی نتائج تک پہنچتی ہیں۔ احساسی نفسیات تو ہمارے سول کا جواب اثبات میں دیتی ہے لیکن تحریشی نفسیات کا جواب نفی میں ہوتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ شخصی عینیت کا جوہر اور خود اپنے نسل اور خود اپنی حقیقت پر ہمارے یقین کی بنا، مقصدی جدوجہد عمل کو شش کرنے، یا طاقت صرف کرنے، مقصد ارادہ کرنے اور پھر فعل صادر کرنے، ایک غارت کو تحقق کرنے کا تجربہ ہے۔ یہ تجربہ اساسی اور لاشائی

ہوتا ہے۔ اس کو نہ تو کیفیات احساس میں سے کسی کیفیت میں تحول کیا جاسکتا ہے، اور نہ اس کیفیت کے ہم معنی کہا جاسکتا ہے۔ عضوے کے اندر متلاطم امواج حیات کا بلا واسطہ وقوف اور حافظہ یعنی گزشتہ جدوجہد کی یاد ہی بنا ہے خود اپنی حقیقت پر یقین کی بحیثیت اس کے ہم باقی رہنے والی ہستیاں ہیں۔

اس عقیدہ کی شہادت کیا ہے؟ اول۔ احساسی عقیدہ کی طرح، لیکن اس کے مقابلے میں زیادہ کامیابی کے ساتھ، ہم بھی علم الامراض سے استمداد کر سکتے ہیں۔ دہری یا تبادل شخصیت کی پوری طرح ترقی یافتہ صورتوں میں ہم ہمیشہ دو تغیرات موجود ہوتے ہیں۔ (۱) حافظہ کا عدم تسلسل اور (۲) طلبی میلانات کا تمام اختلاف ہو سکتا ہے کہ متغیر یا ثانوی شخصیت اصلی شخصیت کے گزشتہ تجربات سے کچھ واقفیت رکھتی ہو۔ لیکن ان تجربات کو وہ اپنا نہیں سمجھتی۔ وہ اس کو اسی طرح جانتی ہے جیسے کہ وہ میرے اور تمہارے تجربات کو جانتی ہے۔ پھر اس کی خواہشات اور اس کے ہجانات کا نظام بھی بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یہ عواطف، طلبی رجحانات کا ایک خاص نظام رکھتی ہے۔ یہ بالکل نئی غایات کی خواہش اور ان تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔ حقیقت الامر یہ ہے کہ اس صورت میں ایک ایسا نظام خواہشات پیدا ہوتا ہے جو اس نظام سے مطابقت نہیں رکھتا جو عام معمولی اور اصلی شخصیت کا جو ہر ہے یہی عدم مطابقت وہ تعارض پیدا کرتا ہے جو دہری شخصیت کا باعث ہوتا ہے۔

اس کو ہم تنمیل کے ذریعہ بھی متحقق کر سکتے ہیں۔ فرض کرو کہ تم ایک روز صبح کو اس حالت میں اٹھتے ہو کہ تمہارے تمام طلبی رجحانات بالکل متغیر اور ان کے رخ بالکل بدلے ہوئے ہیں۔ اب تم کو ان تمام اشیاء سے نفرت ہے جو تمہارے نزدیک اس سے قبل محبوب و مرغوب تھیں۔ اب تم کو تمام وہ باتیں ناپسند ہیں جو پہلے تم کو پسند تھیں۔ اب تم نہ روپیہ کی پرواہ کرتے ہو نہ شہرت کی۔ اب جو شخص تمہارے ایک گال پر پیچھا مارتا ہے، تم دوسرا گال اس کے سامنے کر دیتے ہو۔

اب تم اس شخص سے محبت کرتے ہو جو تم سے نفرت کرتا۔ جن مواقع پر پہلے تم غضبناک اور متنفذ رہتے تھے اب تم وہاں حرم دل رحمدل اور پھر دہو۔ اس حالت میں تم بلاشبہ اپنے آپ کو ایک نیا انسان سمجھو گے، باوجود اس کے کہ تمہارا حافظہ مسلسل ہے بشرطیکہ ان حالات میں حافظہ کا تسلسل ممکن ہو۔ جب شیطان اپنی حرکتوں سے توبہ کر کے ولی بنتا ہے تو کچھ اسی قسم کا استحالہ ہوا کرتا ہے۔ ولی اپنے ان تمام پھلے کر تو توں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے جنہوں نے اس کو شیطان بنایا تھا۔ اب وہ شیطان کو بالکل غیر سمجھتا ہے۔

علم الامراض ہمارے خیال کی ایک اور طرح بھی تائید کرتا ہے۔ بعض مریضوں کو ”بے حقیقتی کی آہ“ کا مرض ہوتا ہے۔ ان مریضوں کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کوئی چیز یہاں تک کہ وہ خود بھی حقیقتی نہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ نہ تو مجموعہ احساسات میں کسی تغیر کا نتیجہ ہے نہ احساسی وضاحت و صفائی کے کسی فقدان کا، بلکہ دراصل خواہش ہیجان طلبی تو ان کی کائنات کا باعث ہے، غالباً داخلی تنازع کی وجہ سے پیدا ہونے والا، لیکن مریض کی طلبی تو انہوں کو چوس جاتا ہے۔ اب وہ کسی قوی ہیجان یا خواہش سے روکل نہیں کرتا۔ لہذا اس کے لئے تمام اشیاء غیر حقیقتی ہو جاتی ہیں۔

ہم ایک اور مختلف استدلال سے بھی اسی نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ فرض کر دو کہ تم اپنی ہر خواہش اپنے ہر ہیجان کی شفافی فوراً کر سکتے ہو۔ تمہارے دل میں ایک خیال آتا ہے اور یہ خیال فوراً پورا ہو جاتا ہے۔ تم چاہتے ہو کہ دنیا میں ایک خاص تغیر پیدا ہو جائے۔ جو ہی تمہاری یہ خواہش صورت بند ہوتی ہے، دنیا کا تغیر بھی فوراً متحقق ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں تم اپنی حقیقت پر تو بلاشبہ یقین کر لو گے، لیکن تم کو اپنے ارد گرد کی دنیا کی حقیقت کا کبھی بھی یقین نہ آئے گا۔ یہ ایک عالم و ہم و خیال ہوگا جس کو عموماً بچے پیدا کیا کرتے ہیں اور حسرت یہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ بعض بالغ عالم انسان جب حقیقی دنیا کو اپنے لئے بہت نا ملائم پاتے ہیں تو وہ بھی اسی قسم کی خیالی دنیا پیدا کر لیا کرتے ہیں۔ نتیجہ اس کا لازمی طور پر یہ ہوگا کہ ہو جاؤ گے جب تک کہ اشیاء ہماری خواہشات اور مساعی میں زخم

Solipsist

Solipsist یعنی فلسفی جو صرف اپنے تجربہ کی حقیقت کا قائل ہوتا ہے لہذا اسی کو تمام حقیقت

سمجھتا ہے (مترجم)

ہیں ہوتیں اس وقت تک ہم ان کی حقیقت پر یقین نہیں کرتے۔ یہ مزاحمت اس یقین کی بنا ہوتی ہے۔

احساسیت کا دعویٰ ہے کہ اشیاء کی حقیقت پر یقین احساسی تجربے کی وضاحت و صفائی پر مبنی ہوتا ہے اور یہ وضاحت و صفائی تخیل اور اشیاء متخیلہ میں مفقود ہوا کرتی ہے۔ پھر یہ کہ جب ہم اس چیز کی حقیقت پر اصرار کرتے ہیں جس کو ہم متخیل کر رہے ہیں تو ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ مناسب و موزوں حالات میں اس کا ادراک احساسی وضاحت کے ساتھ ممکن ہے۔

لیکن جب ہم کسی شے کی حقیقت کا دعویٰ کرتے ہیں تو ہماری اصلی مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ شے اپنی ایک خاص فطرت و نوعیت رکھتی ہے جو مزاحمت میں منکشف ہوا کرتی ہے۔ یہ مزاحمت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم اس شے کو بدھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی مزاحمت کی وجہ سے ہم ایک حکیم بنانے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور اپنی خواہش کو متحقق کرنے کے لئے جدوجہد شروع کرتے ہیں۔

یہی فرق ہے وہم اور خواب کا۔ وہم میں تمام اشیاء ہماری خواہشات کے سانچے میں ڈھلتی ہیں اور ہماری مرضی کے مطابق بدل جاتی ہیں۔ خواب میں ہماری اشیاء ہماری کوششوں میں مزاحم ہوتی ہیں۔ اکثر تو ہم اپنی جدوجہد میں ناکام رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہم کو ان کی حقیقت پر یقین آ جاتا ہے۔

متوہم شخص اپنے مرض کے ادائل میں ذرا سی کوشش سے اس خیالی شخص یا آواز کا دفعیہ کرکٹا ہے جو اس کو ستا رہا ہے، اور تنگ کر رہا ہے۔ جب تک کہ اس پر یہ قابلیت باقی رہتی ہے اس وقت تک وہ ان کو حقیقی نہیں سمجھتا، باوجودیکہ ان میں احساسی وضاحت ہوتی ہے۔ لیکن مرض بڑھ جانے کے بعد وہ ان کا دفعیہ نہیں کر سکتا۔ خیالی شکل یا آواز ادائل ہوتی ہے۔ یہ اس کی سخت سے سخت کوشش میں بھی مزاحمت پیدا کرتی ہے۔ اس وقت وہ مریض اس کو حقیقی سمجھنے لگتا ہے۔ کسی شے کی حقیقت کی قوی ترین دلیل یہ ہے کہ وہ ہماری ان کوششوں میں مزاحم ہو جس سے کہ ہم اس کو بدلنا یا حرکت دینا چاہتے ہیں۔ ٹھوس پن حقیقت کی ناقابل تردید شہادت ہے۔ لیکن ایک اور شہادت اس سے بھی زیادہ اذعان بخش ہے۔ ہماری مراد یہ ہے



کہ وہ شے ہماری کوششوں میں غلامزاحم ہو۔ وزن، یا کشش ثقل کا دباؤ اس کی سادہ ترین صورت ہے۔ اس سے بھی زیادہ اذعان بخش وہ فعلی اور متنوع مزاحمت ہے جو دیگر اشخاص اور حیوانات اس وقت پیش کرتے ہیں جب ہم ان کو اپنی مرضی و خواہش کے مطابق استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ کونسا شخص ہے جو اس شخص کی حقیقت میں شبہ کرے گا جس سے کہ وہ کشتی لڑتا رہا ہے؟ کونسا شخص ہے جو اس دشمن کی حقیقت پر ایمان نہ لائے گا جو اپنے بچہ آہنیں سے اس کی گردن پکڑتا ہے، اور زمین پر دے مارتا ہے؟ ہماری خواہش کے تحقق میں جو مزاحمت، یہ جہانی ہو یا خاصہ اخلاقی، کہ دیگر اشخاص کی طرف سے پیش ہوتی ہے، وہ ان کی حقیقت پر ہمارے یقین کو سب سے زیادہ راسخ بناتی ہے۔

دیگر اشیاء کی حقیقت کا یقین دراصل اس بات پر موقوف ہوتا ہے کہ ہم خود اپنی حقیقت پر یقین رکھتے ہیں اور اس یقین کو ان میں منتقل کرتے ہیں۔ یہی حقیقت بنا ہے ہماری جدوجہد اور کوشش کی طاقت کی، اور حصول غایت پر اصرار کی۔

حیوان ہر اس چیز کو حقیقی مان لیتا ہے جو اس میں کسی جبلی ہیجان کو بیدار کرتی ہے۔ وحشی انسان بھی ایسا ہی کرتا ہے۔ یہ گویا ابتدائی سریع الاعتقادی ہے۔ اس قسم کی ابتدائی سریع الاعتقادی ہم میں سے ہر ایک میں کسی نہ کسی حد تک موجود ہو کر رہتی ہے۔ ہم بھی ہر اس چیز کی حقیقت کا یقین کر لیتے ہیں جو ہم میں جبلی ہیجان پیدا کرتی ہے۔ رات کے اندھیرے میں ایک آواز سے ہم کو خوف معلوم ہوتا ہے لہذا اس ہم کسی درندے کی آواز سمجھتے ہیں۔ درندہ محض تخیل میں ہے لیکن اسے حقیقی سمجھ لیا جاتا ہے، محض اس وجہ سے کہ اس سے ایک قوی ہیجان پیدا ہوتا ہے۔

وحشی انسان اپنی اسی سریع الاعتقادی کی وجہ سے ہر اس چیز کو حقیقی مان لیتا ہے جو اس پر ایسا اثر کرتی ہے جس کی وہ مزاحمت نہیں کر سکتا۔ ایسی اشیاء کو وہ مکمل ترین معنوں میں حقیقی سمجھتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ ان کو ان ہی معنوں میں حقیقی مانتا ہے جن میں کہ وہ خود اپنے آپ کو حقیقی سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ بھی مقصدی جدوجہد کے کارکن عوامل ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سورج، ہوا، آندھی، طغیانی، آتش

فشاں پہاڑ، دبا، اور تمام طاقتور حیوانات کو اشخاص سمجھتا ہے۔ یہ گویا نہایت ابتدائی حیثیت کی۔

تخیل کی اور اونچی سطح پر ہم ہر اس چیز کی حقیقت پر یقین کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں جس کی ہم کو بہت سخت خواہش ہوتی ہے۔ "خواہش فکر کی ماں ہے۔" یعنی یہ کہ خواہش کے زیر اثر ہم ہر اس چیز کو حقیقی سمجھتے ہیں جس کی ہم خواہش کرتے ہیں، یہ چیز خواہ اور اک میں ہو یا حافظہ میں، یا پیش بینی میں۔ لیکن نفرت سے بھی یہی نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم ہر اس چیز پر یقین رکھتے ہیں جس سے ہم کو وحشت ہوتی ہے۔ دوزخ کی آگ، بھوت، پریٹ، وغیرہ حقیقی مانے جاتے ہیں، کیونکہ ان سے خوف پیدا ہوتا ہے۔

ایسا ہی فکر کی سطح پر بھی یہی قانون ہمارے یقین پر حکم ران ہے۔ اچائی تخیل، یاد کر، میں اگر ہم اپنی یادداشت کی حقیقت یا اپنے تذکر کی صداقت کے ساتھ دھیمی رکھتے ہیں، تو ہم اس پر یقین صرف اس لئے کرتے ہیں کہ ماضی کا ہمارا تخیل ثابت اور مستقل ہوتا ہے، اور یہ ہماری ان کوششوں میں مزاحمت پیدا کرتا ہے جن سے کہ ہم اس کو بدلنا چاہتے ہیں۔ فرض کرو کہ کسی قانونی عدالت میں تمہارے کسی گزشتہ فعل کے متعلق شہادت درکار ہے، اور اس شہادت میں شبہ کیا جا رہا ہے۔ تم اپنے اس فعل کی حقیقت پر کس طرح یقین رکھتے ہو؟ سوال کیا جاتا ہے کہ تم نے کمرے سے باہر نکلنے کے بعد دروازے میں قفل لگایا تھا یا نہیں؟ اب قفل لگانے کے فعل پر تمہارا یقین اس بات پر موقوف نہیں کہ تم اپنے اس فعل کی واضح تصویر اپنے ذہن میں قائم کر سکتے ہو۔ برعکس اس کے اس کی بنا یہ واقعہ ہے کہ جب تم اس خاص موقع پر کمرے میں سے باہر نکلنے کی ذہنی تصویر کھینچتے ہو، تو اس فعل کا تخیل تمہارے بعد کے تمام کردار کے ساتھ چمپا رہتا ہے۔ اگر تم اس کو منزع کرنے کی کوشش کرتے ہو، تو تم کو اس خلا کا احساس ہو گا جسے جو تم نے اس طرح پیدا کیا ہے۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ کسی ناقابل

انہماک تلازم، یا اس عادت کا نتیجہ ہے جو بہت سے اعاذوں کے بعد قائم ہوئی ہے۔ یہ دراصل اس کو لائقہ کا نتیجہ ہے کہ حافظہ خود اپنے قانون کے مطابق عمل کرتا ہے۔ یہ گزشتہ واقعات کو اسی ترتیب میں مستحضر کرتا ہے جس میں کہ وہ وقوع پذیر ہوئے تھے۔ یہ قانون، یا میلان، ایسا ہے جو صرف جزا اہمارے قابو میں ہے اور یہی ہماری کوششوں میں مزاحم ہو کر رہتا ہے۔

حیات ذہنی کی سب سے اونچی سطح پر یعنی استدلال میں بھی یقین کا یہی قانون رائج ہے۔ جب ہم ایسے مقدمات سے جن پر ہم کو یقین ہے ایک نتیجہ کی طرف استدلال کرتے ہیں تو نتیجہ پر ہمارا یقین مقدمات پر ہمارے یقین سے بالشیع لازم آتا ہے۔ مقدم الذکر یقین محض اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ استدلال میں ذہن خود اپنے قوانین کے مطابق عمل کرتا ہے اور ایک حد تک ہماری ان کوششوں میں مزاحم ہوتا ہے جن سے کہ ہم نتیجہ کو پس پشت ڈالتے ہیں۔

ہم خود اپنی ذات کو محض اس وجہ سے حقیقی سمجھتے ہیں کہ ہم خواہش کرتے ہیں، جدوجہد کرتے ہیں، کامیاب ہوتے ہیں، یا ناکام رہتے ہیں۔ دیگر اشیاء محض اس وجہ سے حقیقی مانی جاتی ہیں کہ وہ ہم کو خود اپنے مشاہدہ نظر آتی ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی اپنی ایک معین فطرت رکھتی ہیں جو ہماری مزاحمت کرتی ہے۔ حقائق پر اس قسم کے یقینات ہمارے تمام یقینات کا مدار ہوتے ہیں۔ یقین کا کلی اور عمومی ضابطہ یہ ہے کہ یہاں لفظ ”ہے“ حقیقی وجود کے معنی دیتا ہے۔ یہ ایک ایسی چیز پر دلالت کرتا ہے جو ایک معین فطرت رکھتی ہے جو ہماری خواہش اور مرضی سے بے نیاز ہے اور جو ہماری مزاحمت کرتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکارت کا مشہور آفاق ضابطہ ترمیم کا محتاج ہے۔ ”میں فکر کرتا ہوں لہذا میں ہوں“ کی بجائے کہنا چاہئے کہ ”میں جدوجہد کرتا ہوں لہذا میں موجود ہوں“ یہی موخر الذکر ضابطہ تمام یقین کی بنا ہے۔ قوت کا ہمارا تصور اس قوت کو استعمال کرنے اور مزاحمت کے علی الرغم جدوجہد کرنے کے تجربہ سے بالشیع لازم آتا ہے۔ جو چیز کہ ہماری مزاحمت کرتی ہے اس کو بھی اسی قسم کی قوت یا جدوجہد کی طاقت سے تشفیف کیا جاتا ہے اور ہر وہ چیز جو حقیقی ہے یہ قوت رکھتی ہے۔ اسی لحاظ



اثبات یا انکار شروع ہوتی ہے تو یقین صریحی ہو جاتا ہے۔  
 یہ جمالی نقطہ نظر کا جوہر ہے کہ ہم اس چیز کی حقیقت کی تحقیق نہیں کرتے  
 جس پر ہم فکر کر رہے ہیں۔ ہم بغیر یقین یا شبہ ہی کے فکر کرنے پر قناعت کرتے  
 ہیں۔ ہم ظاہری صورت کو تسلیم کرتے اور اس سے لطف اندوز ہوتے ہیں لیکن اس  
 بات کی تحقیق نہیں کرتے کہ یہ صورت حقیقی بھی ہے کہ نہیں۔ اس کی وجہ محض یہ ہے  
 کہ یہ صورت بلا واسطہ طور پر تشفی بخش ہوتی ہے اور اس کا احضار اس طرح ہوتا ہے  
 کہ ہم میں کسی خواہش یا فعل کی تحریک نہیں ہوتی۔ یہ بات متنازع ہیچانات کے توازن  
 سے پیدا ہوتی ہے یا روک تھام سے یا نفسی فاصلہ کی بقا سے یا حقیقت سے استزاع  
 و افعال سے مختصر یہ کہ یہ بات کس طرح حاصل ہوتی ہے اس کا فیصلہ صرف معصوم اور  
 صنعت کار ہی کر سکتا ہے۔ جمالی ادراک میں ہم سادہ معرفت میں ٹھک ہوا  
 کرتے ہیں۔ طلب کم از کم نسبتہ توقف میں ہوتی ہے اور اس لئے تصدیق اور  
 یقین بھی متذبذب ہوتے ہیں۔ یہ نقطہ نظر بہت جلد حاصل نہیں ہوتا اور حاصل  
 ہو جانے کے بعد بہت دیر تک باقی رہ سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سادہ  
 معرفت ایک ایسا نقطہ نظر ہے جو بہت بعد میں اکتساب کیا جاتا ہے اور جس  
 پر ہم شاذ ہی اور مختصر اقامت رہتے ہیں۔ اثبات یا انکار قبول یا رد رغبت یا نفرت  
 بالعموم کو قوف کا نتیجہ اور لازمہ ہوتے ہیں۔

## یقینات

اس باب میں ہم نے یقین اور شبہ پر بحیثیت شئون تجربہ کے بحث

ملہ۔ پروفیسر جے اے سیلڈوٹ نے اپنی کتاب "The Myths of Plato" میں استدلال کیا  
 ہے کہ جمالی تفکر میں فرد حقیقی افراق کی حالت میں منتقل ہو جاتا ہے۔ یہ خیال استغرائی تفکر کی زیادہ  
 انتہائی صورتوں پر غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ جمالی معرفت میں وقوف کی طلب سے میلحد کی توجیہ کے لئے  
 اس قسم کا کوئی نہ کوئی افراق ضروری معلوم ہوتا ہے (مصنف)

کی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ یہ اس قسم کی حیات ہیں جن کو ہم نے بالاتفاق ”بتعی جذبات“ کہا ہے۔ لیکن ایک قدیم استعمال کے مطابق ”یقین“ کے ایک اور مختلف معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم اکثر ”ایک یقین“ یا نظام یقینات کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ یا ہم کہا کرتے ہیں کہ فلاں شخص متضاد یقینات رکھتا ہے یا یہ کہ اس کی زندگی بعض ”یقینات“ کے تابع ہے۔ (ان معنوں کو ظاہر کرنے کے لئے اردو میں لفظ ”اعتقاد“ رائج ہے۔ لہذا ہم یہاں اسی کو استعمال کریں گے۔ مترجم ان تمام صورتوں میں ظاہر ہے کہ ہماری مراد یقین کی اس حیثیت، یا بتعی جذبہ سے نہیں ہوتی جو کسی قضیہ کے اقرار کا لازمہ ہو اگر تا ہے۔ جو شخص کہ بعض اعتقاد رکھتا ہے وہ غیر متعلق مسائل پر غور و خوض کرنے میں ان سے دست بردار نہیں ہو جاتا۔ میرا اعتقاد ہے کہ زمین گول ہے۔ لیکن اگرچہ یہ اعتقاد چالیس سال پڑانا ہے، تاہم یہ کبھی بھی صراحتہ میرے ذہن میں نہیں آتا۔ لیکن بوقت ضرورت یہ میرے فکر کو معین کرنے میں اپنا عمل کرتا ہے۔ ان معنوں میں اعتقادات میری ذہنی ساخت کی پائیدار خصوصیات ہوتے ہیں۔ تجربہ کے زیر اثر میرے ذہن کی ترقی زیادہ تر اعتقادات کے اکتساب اور نظامات اور نظامات نظامات کی صورت میں ان کی کم و بیش منطقی تنظیم پر مشتمل ہوتی ہے لہذا ”تصورات“ کے جہم ترین لفظ کے بہت سے معنوں میں سے ایک معنی کے لحاظ سے اعتقادات ”تصورات“ کے ہم معنی ہیں۔ صحیح اعتقادات علم ہیں اور غلط اعتقادات غلط علم یا اوہام۔ یہ دونوں مساوی طور پر ذہن کی پائیدار ساخت کی خصوصیات ہیں۔ اسی کے ارتقا پر ہم کو باعقلانہ نظر بحث کرنا ہے۔

# باب پانچم

## ذہنی ساخت کا نشوونما۔ وقوفی سایہ پرست کا ارتقا

گزشتہ صفحات میں بتایا گیا ہے کہ ہم ذہن کو "تصورات" کے مجموعے یا بے ترتیب ڈھیر کی صورت میں متصور نہیں کر سکتے۔ یہ دراصل ایک بہت زیادہ ملطف منظم ساخت ہوتا ہے۔ میں نے کہا ہے کہ ہم لفظ "تصور" کو اس ساخت کے قابل امتیاز حصوں کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کر سکتے ہیں اور یہ کہ اگر لفظ "تصور" کا استعمال نفسیات میں ناگزیر ہے تو یہ معنی غالباً بہترین ہیں۔ لیکن چونکہ لفظ "تصور" بہت سے مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے لہذا میں نے کہا تھا کہ اس سے اجتناب کرنا ہے بہتر ہے۔ اس کے بجائے میں نے "میلان" کی مفرد عن الطرفین اصطلاح پیش کی تھی کہ یہ گمراہ کن نہیں ہے۔ "میلان" سے میں نے ذہن کی ساخت کے ہر اس پائیدار حصے کی طرف اشارہ کیا تھا جس کی وجہ سے ایک خاص ذہنی فعلیت ممکن ہوتی ہے +

اس کے علاوہ میں نے یہ بھی بتایا تھا کہ ہمارے لئے مناسب بلکہ ضروری

ہے کہ ہم میلان کی دو مختلف قسموں یعنی وقوفی اور طلبی میں تمیز کریں۔ ذہن یا ذات شاعر تین اساسی قوارر رکھتی ہے یعنی وقوفی طلبی اور تاثری یعنی جانتے بدوجہد کرنے اور متعجب ہونے کے قوارر جن طریقوں سے جانتے اور بدوجہد کرنے کے قوارر کار فرما ہوتے ہیں ان کی تیسری میلان سے ہوتی ہے۔ وقوفی میلانات ہمارے علم کے مشمولات کو معین کرتے ہیں اور طلبی میلانات ہماری جدوجہد کی صورتوں کو۔

اب ہم کو ذہنی ساخت اور اس ساخت کے ارتقا کے طریقوں کا میلانا کی ان دونوں قسموں اور ان کے تعلقات یا طبیعی روابط کی اصطلاحات کی مدد سے بہترین بیان مدون کرنا ہے۔ اس کے لئے تعمیری عقل کی مسلسل کوشش کی ضرورت ہے۔

فہم عامہ بالکل بجا طور پر ساخت ذہنی کے دو پہلوؤں یا اطراف کو بصیرت اور سیرت سے تمیز کرتی ہے۔ پھر روزمرہ تجربہ شاہد ہے کہ یہ دونوں اطراف یعنی وقوفی و طلبی اگرچہ بہت قریبی روابط رکھتے ہیں تاہم یہ نسبتہ کم ترقی یافتہ رہتا ہے۔ اس کے علاوہ ہمیں معلوم ہے کہ بڑھاپے اور مرض کی حالت میں بصیرت اور سیرت

علاہ یہاں معلوم کو بصیرت اور عقل کا فرق معلوم کر لینا چاہئے۔ عقل جو ہر نئے تطابقات قائم کرنے کی قابلیت سے اسے ساخت کی صورت میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ بصیرت عقل کو مثال ہوتی ہے اور اس میں عقل کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہوتا ہے۔ "سلیم بصیرت اس سلیم عقل پر دلالت کرتی ہے جو بہت سی اور دوری طرح مختلف وقوفی ساختوں کی مدد اور وساطت سے عمل کرتی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ایک شخص عقل سلیم رکھتا ہو یعنی یہ کہ اس میں نئے تطابقات قائم کرنے کی اعلیٰ قابلیت ہو لیکن اس کی بصیرت ناقص ہو کیونکہ اس نے اس کو دافر علم کے کتاب سے مکمل نہیں کیا ہے یا اس نے اپنے علم کو نظام اعتقادات کی صورت میں منطقی طور پر منظم نہیں کیا ہے۔ برعکس اس کے ہو سکتا ہے کہ ایک شخص عالم تجربہ ہو جائے اور دافر علم جمع کرے لیکن باوجود اس کے مقابلہ بے عقل رہے کیونکہ خلقی عقل نہ ہونے کی وجہ سے وہ نئے تطابقات قائم کرنے کے لئے نسبتہ بے کار ہو جاتا ہے" (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۵۱۵)



غیر مساوی طور پر مختل یا زائل ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ انگریزی شاعر کو لمرج کے سے شخص کی سیرت تو دواؤں کے زیر اثر انحطاط پذیر ہو جاتی ہے اگرچہ بصیرت بہ طور مکمل اور موثر رہتی ہے لیکن بعض ضعیف انفرادی اشخاص میں بصیرت میں تو انحطاط آ جاتا ہے لیکن سیرت مستقل اور غیر متغیر رہتی ہے

لہذا بصیرت اور سیرت کے نشو و نما پر دو علیحدہ علیحدہ ابواب میں غور کرنا جائز کہا جاسکتا ہے۔ باب ہفتم میں ہم نے کہا ہے کہ بصیرت یا ترقی یافتہ ذہن انسانی کی وقوفی ساخت، میلانات کی اے شمار تعداد پر مشتمل ہوتی ہے۔ چنانچہ ہر اس مینر شے اور صنف اشیا (مقدون، مجر، یا کالی) کے لئے ایک میلان ہوتا ہے جس کو ذہن تصور کر سکتا ہے (یعنی جس پر ذہن فکر کر سکتا ہے) یہ تصور (یا تفکر) ادراک کی صورت میں ہو یا تذکر کی صورت میں، یا پیش بینی کی صورت میں۔ پھر میں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہم کو یہ سمجھنا چاہئے کہ یہ تمام وقوفی میلانات

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اگرچہ اس کا حافظہ نہایت ہی اچھا ہے۔ اس ناقابلیت کے وجود ہوتے ہیں۔ (۱) عقل کا خلقی فقدان اور (۲) اس کے علم کی باقاعدہ تنظیم کا فقدان اور یہ تنظیم عقل کا کام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اعلیٰ خلقی عقل خود اپنے آپ یا اپنی موثریت کو بڑھا اور زیادہ کر سکتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جس قدر زیادہ اس کا احتمال ہوتا ہے اسی قدر زیادہ تکمیل ان آلات کی ہوتی ہے جن کی مدد سے یہ کام کرتا ہے اور ذہن کی وقوفی ساخت یہ آلات ہیں۔ لہذا عقل کی تربیت تمام اعمال میں سے مفید ترین ہے کیونکہ کثرت احتمال سے اس کے کل پُر زے کھلتے نہیں ہیں جیسا کہ مشین میں ہوا کرتا ہے بلکہ اس سے اس کی تقویت ہوتی ہے جیسا کہ ہمارے عضلات کے احتمال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ صرف یہ کہ یہ اپنے آلات کی تقویت کرتی ہے جیسا کہ ہم کسرت سے اپنے عضلات کی جسامت کو بڑھاتے ہیں بلکہ یہ تمام نظام آلات یعنی وقوفی ساخت میں ایک متمرکز تفریق، تخصیص اور باز تنظیم بھی کیا کرتی ہے۔ اس طرح اس کے اعمال روز بروز زیادہ کامیاب اور موثر ہوتے جاتے ہیں۔ یہی توجیہ ہے خلقی عقل کے ان متبادل چھوٹے چھوٹے فرقوں کی بڑی اہمیت کی جو بچوں میں ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ ایک عقل مند بچے کی مولیٰ کی فوقیت بصیرت کی تربیت اور ترقی سے ایک صاحب بصیرت شخص کی عام شخص پُر بڑی فوقیت میں بدل جاسکتی ہے۔ (مصنف)

مرتب ہو کر نظامات کی صورت اختیار کرتے ہیں اور یہ نظامات پھر مرتب ہو کر بڑے نظامات بناتے ہیں۔ اس طرح یہ تمام مل کر ایک درخت کی شکل میں آجاتے ہیں۔  
 ذہن کی نشوونما کو بیان کرنے کا ایک قدیم طریقہ یہ ہے کہ ذہن میں مخصوص اشیاء کے "تصورات" کا اس طرح اکتساب کرتا ہے کہ اس کو ان کا بحیثیت تمیز مخصوص اشیاء کے اور اک ہوتا ہے اس کے بعد وہ ان "تصورات" کو ملا کر ملطف "تصورات" بناتا ہے۔ یہ تلازمی عقیدہ ہے اور اس کو ہم اس سے قبل کئی بار رد کر چکے ہیں۔ یہ فرض کرتا ہے کہ پہلے تو ہم احساسی ارتسامات کے ذریعہ مختلف احساسی کیفیات کے تمیز "تصورات" حاصل کرتے ہیں اور اس کے بعد یہ "تصورات" مختلف مجموعات کی صورت میں مرتب یا متلازم ہو کر ملطف اشیاء کے "تصورات" یا مرکب تصورات بنتے ہیں مثلاً ایک سچے احساسی ارتسامات کے ذریعہ سرخ رنگ کا "تصور" گولائی کا "تصور" وزن کا "تصور"، ٹھوس پن کا "تصور" حاصل کرتا ہے اور اس کے بعد ان کو باہم ملا کر "سیب کا" "تصور" قائم کرتا ہے۔ اسی طرح وہ نارنجی آم جانے وغیرہ کے "تصورات" حاصل کرتا ہے اور بعد میں یہ تمام مخصوص "تصورات" متلازم ہو کر کھانے کے قابل میوہ کا جنسی "تصور" بناتے ہیں۔ اس تمام عمل میں فروق و اختلافات تو اعتدال کی وجہ سے ملتے جاتے ہیں اور مشترک خصوصیات مشابہت اور اس لئے مشابہ ارتسامات کی تکرار کی وجہ سے اجاگر ہوتی جاتی ہیں۔ یہ عقیدہ ہے "جنسی تمثال" کا بحیثیت اس کے کہ یہ "جنسی تمثال" کلی تصور کی تشکیل کا ایک درجہ ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ایسے ہی اور اعمال سے یہ "جنسی تمثال" دیگر کھانے کے قابل اشیاء کے "تصورات" یا "جنسی تمثالات" کے ساتھ مرتب یا متلازم ہو سکتی ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں ہم کھانے کے قابل چیز کے "کلی تصور" تک پہنچ جاتے ہیں جس میں تمام مخصوص صفات محذوف یا غیر واضح ہو جاتی ہیں اور صرف قابلیت اکل کی واحد مشترک صفت شعور میں نمایاں ہو جاتی ہے۔ اس مزعومہ عمل کو مرکب فوٹوگرافی کے عمل سے تشبیہ دی گئی ہے۔ فرض کرو کہ تم بہت سے گھوڑوں کی ایک مرکب فوٹو لیتے ہو۔ اس فوٹو میں وہ تمام خصوصیات

پانی جاہل گی جو تمام گھوڑوں میں مشترک ہیں، اور جو خصوصیات کہ کسی ایک گھوڑے کے لئے مخصوص ہیں، وہ یا تو بالکل غائب ہوں گی، یا اگر موجود ہوں گی، تو غیر واضح صورت میں رہیں گی۔ گویا گھوڑے کی جنسی تشال ہے، جو اس خالصتہ و ہمبی بیان کے مطابق ہمارے شعور میں اس وقت ہوتی ہے، جب ہم عام گھوڑوں کا ذکر یا ان پر فکر کرتے ہیں، یا جب ہم عام گھوڑوں کے متعلق کوئی حکم لگاتے، یا اس حکم کو سمجھتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ لفظ ”گھوڑا“ کے معنی ”ہیں“ جو شعور میں ہوتے ہیں، بشرطیکہ یہ لفظ عام گھوڑوں پر دلالت کرتا ہو۔

”جنسی تشالات“ ان معنوں میں تو حقیقی ہوتی ہیں، کہ ہم ایک شے کی ذہنی تصویر اس صورت میں قائم کریں، کہ وہ ان تمام خصوصیات کی جامع ہو، جن کا ہم کو مختلف مواقع پر ادراک ہوا ہے، یا یہ کہ وہ ان تمام خصوصیات کی حامل ہو، جن کو ہم نے مختلف اشیاء (مثلاً گھوڑوں) میں پایا ہے۔ لیکن ”کلی تصورات“ تک پہنچنے کا طریقہ یہ نہیں، بظریہ ذہنی نشوونما کے جس عقیدہ پر دلالت کرتا ہے، اس کا مفاد اس وقت روشن ہو جاتا ہے، جب ہم اس عمل کو اور آگے بڑھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ اس نظریہ کے مطابق ”جو پائے کے تصور“ کی تکوین کی توجیہ کے لئے یہ فرض کرنا پڑے گا، کہ گھوڑوں، کتوں، بیلوں، بلیوں، اور اونٹوں وغیرہ کی جنسی تشالات باہم مل کر ایک ایسی مرکب تشال بناتی ہیں، کہ جس میں صرف چار ٹانگیں واضح خصوصیات ہیں، اور تمام مخصوص خصوصیات، یعنی بلیوں کے سینک، اونٹوں کی سی گردن اور کتوں کی دم غیر واضح اور مدہم ہو جاتی ہیں۔ پھر ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑے گا، کہ عام حیوانات پر فکر کرنے میں یہ عدم و نجات اور مدہم پن اور زیادہ ہو جاتے ہیں۔ آخر میں ہم کو ایک بہت زیادہ کلی ”تصور“ حاصل ہوتا ہے،

عہ۔ پروفیسرٹی، ایچ ہیکلس اور پروفیسر دیو، اس عقیدہ کی وکالت میں پیش پیش تھے دیو نے جس صورت میں اس کو اپنے مقالہ Evolution of General Ideas میں بیان کیا ہے، وہ بہتر ہے بہ نسبت اس صورت کے جس میں پروفیسر ہیکلس نے اس کو ڈیوڈ ہوم پر اپنے مضمون میں بیان کیا ہے۔ (مصنف)

جو ایک تصویر ہے جس میں چوپاؤں اور پرندوں، مچھلیوں اور رنگینے والے جانوروں، کیکڑوں اور کیڑوں، بحری جانوروں، پیمگوں اور کیڑوں کی جنسی تمثالات باہم آمیز ہو کر ایک مختلف الاوانہ صحنہ پیدا کرتے ہیں۔ یہ گویا استلزام محالیت کے طریقے سے تردید ہے اس نظریے کی جو ”معنی“ کو مفید کا مترادف کہتا ہے اور اس نظریے کی جس کے مطابق ذہنی نشوونما میزہستیوں، یعنی احساسات اور کمالات یا تمثالات کے اجتماع کا نتیجہ ہے اور یہ اجتماع اصول تلازم کے مطابق ہوتا ہے۔

ذہنی نشوونما کا یہ نظریہ ذروی نفسیات کا لازمی طبعی نتیجہ ہے۔ اس میں واقعات کی اصلی ترتیب کو معکوس کر دیا گیا ہے۔ اس کے مطابق ذہنی ترقی مخصوص اشیاء کے وقوف سے شروع ہو کر عام تر اشیاء کے وقوف پر ختم ہوتی ہے۔ حالانکہ اصلیت یہ ہے کہ ہم بہت زیادہ عام کے وقوف سے شروع کرتے ہیں اور بتدریج خواص کے وقوف تک آتے ہیں

بصیرت کی ترقی بہت زیادہ عام قسم کی چند اشیاء سے شروع ہو کر بہت سی صغیر اشیاء ان کی مخصوص خصوصیات اور ان کے مخصوص تعلقات کے علم پر ختم ہوتی ہے

حیوان کو منفرد اشیاء کا بحیثیت منفرد اشیاء کے ادراک یا علم نہیں ہوتا اور نہ وہ ان کی شناخت کر سکتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ خاص قسموں کی اشیاء کا ادراک کرتا ہے اور ان کے جواب میں رد عمل کرتا ہے اور یہ قسمیں وہ ہوتی ہیں جن کے ادراک کے لئے وہ خلق تیار ہے۔ اس قسم کی ہر شے اس حیوان کے لئے اپنی قسم کی قائم مقام ہوتی ہے۔ اس حیثیت سے اس کی شناخت کسی نسبت سادہ خصوصیت یا احساسی نمونے کی بنا پر ہوتی ہے جو ان چند وقوفی میلانات میں سے کسی ایک کے مقابل ہوتا ہے جن کا وہ حیوان مالک ہے۔ برعکس اس کے سب سے زیادہ بھرپور اور سب سے زیادہ مکمل طور پر منظم ذہن ایک عالم صغریٰ ہو گا جو عالم کبریٰ یعنی اس عالم کی نہایت صمیم شیبہ ہو گا جس سے اس کو تعلق ہے اور جس کو جانتا اس کا کام ہے۔ اس میں بہت سے وقوفی میلانات ہوں گے کہ جن میں سے ہر ایک دنیا کی کسی نہ کسی شے کسی نہ کسی صفت

اور کسی نہ کسی اضافات کا مقابل ہوگا۔ پھر یہ تمام میلانات صرف شریک الوجود ہی نہ ہوں گے۔ یہ سب ایک منطقی طور پر مرتب نظام بنائیں گے، کہ جس کی تنظیم بین عالم اشیا کے تمام اضافات کا عکس نظر آئے گا۔ اس قسم کے ذہن کے وقوفی میلانات ایک متوافق نظام بنائیں گے، کیونکہ یہ زیادہ تر چند ابتدائی نظامات کے تفرق سے پیدا ہوئے ہیں جس طرح کہ درخت اپنے تنے کی شاخوں، پتوں اور کوپلوں کی صورت میں تفرق کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر ترقی یافتہ ذہن کا وقوفی میلان ایک خود مختار نئی تخلیق نہیں، جو کسی احساسی ارتسام کا نتیجہ ہو بلکہ اس کی تکمیل سابقاً موجود میلانات کے تدریجی نشو و نما اور تفرق سے ہوتی ہے۔

نشو و نما کے اعمال کی تین بڑی بڑی قسمیں ہیں۔ (۱) تمیز (۲) ادراک اور (۳) تلازم۔ اب ہم ان ہی پر باری باری غور کرنے والے ہیں۔

## تمیز

بچہ بہت چھوٹی سی عمر میں قابل اکل اور ناقابل اکل اشیا میں تمیز کرنا سیکھ جاتا ہے۔ ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ یہ تمیز کس طرح پیدا ہوتی ہے۔ اس کی تلاش خوراک کی خلقی جبلت ان تمام چھوٹی اشیا اور کاجو اس کے آنکھوں کے سامنے آتی ہیں شے کو پکڑنے، منہ تک لے جانے اور کانٹے، کے ہیجان سے جواب دیتی ہے۔ ہم غلطی کے خوف کے بغیر کہہ سکتے ہیں کہ شروع شروع میں بچہ ایک سرخ سیب اور پکے ہوئے ٹماٹر میں تمیز نہیں کرتا۔ جب وہ سیب کو کاٹتا ہے تو ذائقہ کا احساسی ارتسام معدے میں اس چیز کے پہچانے کے عمل کو جاری اور مکمل کرنے کی ترغیب دلاتا ہے۔ جب وہ ٹماٹر کاٹتا ہے تو ذائقہ کا احساسی ارتسام ایک نئے یعنی کراہیت کے ہیجان کا باعث ہوتا ہے۔ وہ اس کو متوک دیتا ہے اور ٹماٹر بھیجک دیتا ہے۔ اس قسم کے ایک یا نہ اند تجربات کے بعد وہ شخص دیکھ کر ہی ٹماٹر کو رد کرتا ہے لیکن سیب پکڑ کر بہت مزے سے کھا جاتا ہے۔ جس وقوفی میلان سے اس نے پھل کی ان دونوں قسموں کا ادراک کیا تھا وہ

اب دو میلانات میں متفرق ہو جاتا ہے۔ ان دونوں میں سے ایک، یعنی وہ حسیب کا مقابل تھا، اس طلبی میلان کے ساتھ متعلق رہتا ہے جس سے کھانے کی تحریک ہوتی ہے، دوسرا یعنی وہ جو ٹھانڈے کا مقابل تھا اگر اہمیت کے طلبی پہچان کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے۔ اس طرح تمیز نہ کر سکے کے برے نتائج نے بچے کو تمیز کرنا سکھلایا۔ اس خاص مثال میں اس کی ترقی، تمیز کی ترقی کا نمونہ ہے۔ چنانچہ ایک مثل ہے کہ آدمی کچھ کھو کر ہی سیکھتا ہے۔

پھر اس طریقہ پر بھی غور کرو جس سے ایک بچہ جاندار اشیاء میں تمیز کرنا سیکھتا ہے۔ شروع شروع میں تو وہ تمام بڑی متحرک اشیاء کا تجسس کی ان غیر واضح علامات سے جواب دیتا ہے جن کی ہم دلوں کے ساتھ تاویل نہیں کر سکتے۔ اس کے بعد وہ انسان اور حیوان میں تمیز کرنا سیکھتا ہے۔ پھر افراد، ماں، انا، باپ، بھائی، کتا، بلی، اور پرندے میں تمیز کرنے کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔ یہ تمام تمیزات صرف اس وجہ سے ممکن ہوتی ہیں کہ مختلف افراد اور اصناف اشیاء مختلف حساسی نمونوں کے محض اختلافات ہی اس کے لئے کفایت نہیں کرتے۔ متنوع طائفہ حساسی ارتسامات کے محض انفعالی وصول سے تمیز عمر بھر بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ بچہ ان میں تمیز کرنا صرف اس وجہ سے سیکھتا ہے کہ وہ ان اشیاء کے تعلق سے خاص خاص غایات تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ تمیز کرنے کا جو طریقہ کہ ہم حسیب اور ٹھانڈے کی مثال میں دیکھ چکے ہیں، وہی کتے اور بلی، ماں اور بہن میں تمیز کرنے کا بھی ہوتا ہے۔ اشیاء میں جب تک تمیز نہیں ہوتی، اس وقت تک وہ مختلف رہتی ہیں۔ یہ بچے کی کوشش کا ہوا ب بھی مختلف طریقے سے دیتی ہیں، اور مختلف طریقہ سے بچے کی کوششوں سے مغلوب ہوتی ہیں۔ قریبی سائنہ پر یہ اپنی اپنی نوعیتوں کے مطابق اس میں مختلف رد اعمال کا باعث ہوتی ہیں۔ رد اعمال کے یہی اختلافات اس تمیز کی بنیاد بناتے ہیں جو وہ بچہ ان میں کرتا ہے۔ ایک غیر ترقی یافتہ ذہن اس کے لئے چند یا بہت سے اعداد و احوال کا محتاج ہوتا ہے۔ اس کا انحصار ان حساسی نمونوں کے اختلافات کے نمود پر ہے جو وہ اشیاء پیش کرتی ہیں اور ان ترقی رد اعمال کی قوت یا ضرورت پر جو ان کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ

بچہ محض دیکھ کر سخت ہنس سنبوں اور پکے میٹھے سنبوں میں تمیز کرنے میں سست ہو لیکن ٹائڈ اور سبب میں وہ بہت جلد تمیز کر لیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موخر الذکر کراہیت کا بہت قوی پہچان پیدا کرتا ہے۔

ایک بچہ جو دنیا سے الگ تھلک رکھا گیا ہے، کسی قدر ہوشیار اور عقلمند کیوں نہ ہو اس قسم کی تمیز میں مقابلہ سست ترقی کرے گا۔ ایک عام اور معمولی بچہ اوروں کو دیکھ کر یا اوروں کی تربیت سے یا ناموں کے اشتغال سے بہت مدد حاصل کرتا ہے۔ انسان کی کئی نسلوں نے دقیق تر سے دقیق تر

تمیزیں کی ہیں اور میز اصناف کو نام دے کر انہوں نے ان اصناف کو رسایا روایت مستقل کیا ہے۔ بچہ بھی ان تمیزوں کو دہرانے کی طرف مائل ہوتا ہے اور اس کی اس میں مدد کی جاتی ہے۔ وہ احساسی ارتسامات کے میلان (اور یہی وہ دنیا ہے)

جو اس کے حواس کے سامنے آتی ہے (کار و ادائی طریقوں سے تجربہ کرتا ہے) اور ان اشیاء میں تمیز کرتا ہے جن کو نوع انسانی کے تجربے نے علی طور پر سب سے زیادہ اہم پایا ہے۔ اس طرح بچہ تمیز کے بہت سے اعمال کے بعد مدد دے

چند خلقی و قونی میلانات کو اپنے ذہن میں ان نظامات میلانات کی صورت میں متفرق کرتا ہے جو ان علی طور پر اہم اشیاء کی اصناف کے مقابل ہوتے ہیں۔

بعد میں چل کر اس بچے میں خاص خاص دلچسپیاں ترقی پذیر ہوتی ہیں

جن کی وجہ سے وہ ان مخصوص اصناف اشیاء میں اور زیادہ دقیق تمیز کرتا ہے

اور اب بھی زبان اور دیگر ماہرین خصوصی اس کی زیادہ تر رہنمائی کرتے ہیں چنانچہ

ہو سکتا ہے کہ وہ جو ان ہو کر بڑا زبردست رنگ ساز بن جائے۔ اب اس خاص

فن میں اس کی قوت تمیز ترقی کرے گی۔ عام شخص تو پانچ یا سات بڑے بڑے

رنگوں میں تمیز کرتا ہے لیکن یہ سینکڑوں رنگوں میں تمیز کرے گا، اور ہر ایک

کا صحیح صحیح نام بتلائے گا۔

اس عمل میں ناموں کا کام صرف یہی نہیں ہوتا کہ اشیاء کے اختلافات

پر زور دے کر تمیز میں مدد دیں اور اس کی رہنمائی کریں بلکہ ان ہی کی وجہ سے

ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ ایک صنف اشیاء کی مائتھی اصناف اور اس صنف

کے افراد کو تمیز اور ان کی شناخت کرنا سیکھ جانے کے بعد بھی اس صنفِ اشیاء پر اپنے فکر کو جاری رکھیں۔ تمیز کے ذریعہ تفرق میلانات کے عمل میں نام اس اصلی میلان کو ایک نظام کی صورت میں باقی رکھتا ہے جس میں تفرق ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شے کے نام سننے سے وہی مطلب حاصل ہوتا ہے جو اس کی وجہ سے پیدا ہونے والے مخصوص نمونے کے احساسی ارتسامات سے ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس سے مقابل کے میلان میں فعلیت پیدا ہو جاتی ہے اور اس طرح ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ اس صنف کو ایک کل ہی کی صورت میں تصور کریں، جس میں ہم نے اقسام یا افراد تمیز کئے ہیں۔ برعکس اس کے جنسی نام کی عدم موجودگی میں ہماری حالت یہ ہوتی کہ جب ہم اشیاء یا تنوعات اشیاء کا مختلف طریقے سے جواب دینا سیکھ جاتے تو صنفِ اشیاء کا خیال ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا۔ مثلاً بہت سے کتوں سے ملنے جلنے کے بعد سچے عام کتوں پر فکر کرنا سیکھ جاتا ہے۔ اب وہ مختلف نسلوں کے کتوں میں تمیز کرنا شروع کرتا ہے اور ہم فرض کر سکتے ہیں کہ وہ مختلف نسلوں کا جواب مختلف طریقوں سے دیتا ہے کیونکہ بعض نسلیں منتشر ہوتی ہیں اور بعض خوشنک۔ اگر اس قسم کا سچہ زبان کے استعمال سے بالکل محروم کر دیا جائے تو وہ کتوں کی دو قسموں میں تمیز تو بہت جلد اور وضاحت کے ساتھ کرے گا لیکن عام کتے پر فکر کی قابلیت ختم ہو جائیگی لیکن جو سچہ کہ تمام قسم کے کتوں کو ”کتا“ کہنا سیکھ چکا ہے وہ کتوں کی قسموں میں تمیز کرنا سیکھ جانے کے بعد لفظ ”کتا“ سن کر اس عام تر شے پر اپنے فکر کو جاری رکھ سکتا ہے۔

اس سلسلے میں یہ معلوم کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ بہت سی وحشی اقوام کی زبانیں عام تر اشیاء کے ناموں کے اعتبار سے بہت ناقص ہیں اگرچہ ہو سکتا ہے کہ عملی اہمیت کی محضوں اصنافِ اشیاء کے لئے ان میں بہت سے نام ہوں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ امریکی ہندوستانیوں کے ایک قبیلے میں سیاہ، سفید اور سرخ شاہ بات کے درختوں کے لئے تو الگ الگ نام تھے لیکن عام شاہ بات



کے لئے کوئی نام نہ تھا۔ اسی طرح ایک قبیلے کے ہاں ”دھونے“ کی مختلف قسموں کے لئے بیسیں مختلف نام تھے۔ چنانچہ ہاتھ دھونے، اپنا منہ دھونے دوسرے کا منہ دھونے، کپڑے دھونے، وغیرہ کے لئے الگ الگ نام تھے، لیکن عام دھونے کے لئے کوئی نام نہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ آسٹریلیا کے اصلی باشندوں میں عام یا مجرد اشیا کے لئے کوئی نام تھے چنانچہ ان کے ہاں درختوں کی بہت سی انواع میں سے ہر ایک نوع کے لئے علیحدہ علیحدہ نام تھے، لیکن عام درخت بے نام تھا۔ اسی طرح ان میں سختی، نرمی، گرمی، سردی، چھوٹائی، یا گولائی کی سی مجرد اشیا کے لئے بھی کوئی نام نہ تھے۔ اس قسم کے واقعات سے اس نظریے کی تائید میں بالکل بے جا طور پر استدلال کیا جاتا ہے کہ ”کلی تصورات“ ”جزئی تصور“ کے اجتماع وارتباط سے پیدا ہوتے ہیں

مختلف وحشی اقوام کی زبانوں میں عام اور مجرد اشیا کے ناموں کا یہ فقدان دراصل اس دوسرے بڑے عمل کی قابلیت کے نقص پر دلالت کرتا ہے جس سے کہ ہماری ذہنی ساخت میں ترقی ہوتی ہے اور یہ منطقی طور پر منظم ہو جاتی ہے۔ یہ قابلیت اعلیٰ عقل کا بہت اہم جزو ہے۔ اب ہم کو اسی پر بحث کرنا ہے

دو اشیا کا مقابلہ کرنا یا ایک مقابلی حکم لگانا ضروری تمیز ہے۔ یہ ایسی تمیز ہے جس سے قبل توقف فی الحکم، شبہ اور سرری تحقیق ہوتے ہیں۔ جو سبب کہ سبب اور ثمار میں تمیز کرنا یکہ چکا ہے یعنی جو سبب اور ثمار کے جواب میں مختلف رداعمال کرنا یکہ چکا ہے اس کو ایک ایسا موقع بھی پیش آسکتا ہے جب اس کو ایسی دو اشیا میں سرری تھا کہ بعد تمیز کرنا پڑے۔ یہ وہ صرف اس وقت کر سکتا ہے جب وہ دو اشیا کا نام لینا یکہ جاتا ہے اور جب وہ اپنے غلبہ کو سوال کی صورت میں اور اپنی تصدیق کے متوجہ قطعے کی صورت میں بیان کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ جو مقابلہ فرق و اختلاف کو منکشف کرتا ہے وہ سرری تصدیق کی سطح پر کی تمیز ہے اور جو مقابلہ کی مشابہت کو منکشف

کرتا ہے وہ صریحی شناخت ہے۔

## ادراک، یا ادراک کی ترکیب

اگر ذہن انسانی تمیزوں کے کامل سلسلہ کے ذریعے اور مکمل زبان کی رہنمائی میں ترقی پاتا تو اس کو ایک ایسی ساخت حاصل ہوتی جو ایک کامل عالم صغریٰ یا ہماری دنیا کی ہو ہوشتیہ ہوتی۔ لیکن یہ ترقی کسی صورت میں اس طرح نہیں ہوتی۔ تمیز کے زیر اثر جو ترقی ہوتی ہے اس کا راستہ اس قسم کے کامل و مکمل راستے سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذہن انسانی کلیتہً یا زیادہ تر کامل اور مکمل علم کی خواہش کے تابع فرمان نہیں۔ برعکس اس کے اس پر بہت سے متنوع جملی ہیجانات حکم ان میں جو ایک مخالف دنیا میں عضوے کو باقی رکھنے اور اس عضوے کی علی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے بہت مناسب ہیں۔

اسی وجہ سے متعاقب تمیزوں کے ذریعہ ذہنی ساخت کے تفرق کا عمل اپنی تصحیح کے لئے ایک اور عمل کا محتاج ہوتا ہے بشرطیکہ یہ ذہنی موثر تنظیم کی ایک اعلیٰ سطح پر پہنچنے کا منہنی ہو۔ یہ دوسرا عمل ادراک ہے۔

ادراک ان اشیاء اور اصناف اشیاء کی ضروری و لازمی مشابہتوں کو معلوم کرنے کا عمل ہے جن کو ہم نے ایک دوسری سے تمیز کرنا سیکھا ہے۔ مثال کے طور پر اس بچے کی حالت کو جو درختوں کو جاندار نہیں سمجھتا اگرچہ وہ ان کو ایک میز منف شے سمجھنا سیکھ چکا ہے۔ لیکن فرض کر دو کہ ایک دن اس پر یہ انکشاف ہوتا ہے کہ درخت بھی حیوانات کی طرح جاندار ہیں۔ اس وقت دو ذہنی نظامات (یعنی و فونی میلانات کے نظامات) اس کے ذہن میں مرتبط ہو جاتے ہیں اور اس کے بعد یہ دونوں مل کر ایک واحد بڑا نظام بناتے ہیں۔ ان میں ”جاندار مہنتیوں“ کا نظام تو محض حیوانات کے تجربہ کا نتیجہ تھا۔ لیکن اب یہ نظام درخت کے نظام کو اپنے آپ میں شامل کر لیتا ہے۔ ذہنی ساخت

اور خاندانی شجرہ نسب کی تیشل پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ دو مختلف خاندان باہمی ازدواج سے ایک دوسرے کے ساتھ مل جاتے ہیں۔

اسی عمل کی ایک ذرا مختلف صورت کی مثال طبیعیات کے اس نوخیز متعلم میں ملتی ہے جو کیسوں اور رافعات کو مادہ کی مختلف حالتیں سمجھ چکا ہے، لیکن جو اچانک ان شاہتوں کو معلوم کرتا ہے جن کی وجہ سے ان دونوں کو بہنے والے مادے کے تحت رکھا جاتا ہے۔ یہاں دو نظامات تھے، جو علی الترتیب گیوں اور رافعات کے مشابہات سے شکل پذیر ہوئے تھے۔ اب یہ دونوں ایک نئے نظام کی شکل میں آجاتے ہیں۔ اس نظام کی وجہ سے وہ متعلم اس قابل ہو جاتا ہے کہ بہنے والے مادہ کو ایسا مادہ سمجھے جس میں وہ خواص پائے جاتے ہیں جو رافعات اور گیوں میں مشترک ہیں اور ان خواص کو نظر انداز کر دئے یا منزع کر لے جو ان میں مختلف ہیں۔

یا پھر فرض کرو کہ ایک بچہ جانوروں کے انڈوں اور درختوں کے بچوں سے واقف ہو چکا ہے، لیکن اس نے ان کی مشابہتوں پر کبھی غور نہیں کیا۔ لیکن ایک دن وہ معلوم کرتا ہے کہ لفظ ”بیضہ“ کا اطلاق درخت کے بیج پر بھی ہوتا ہے یا یہ کہ لفظ ”جرثوم“ انڈوں اور بچوں دونوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ اب اس کے بعد سے وہ لفظ ”جرثوم“ کو ان خواص کے بیان کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے جو انڈوں اور بچوں میں مشترک ہیں۔

ان تمام مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہے کہ تمیز کی طرح، یہاں بھی زبان بہت اہمیت رکھتی ہے۔ یہ ترقی پذیر ذہن کی رہنمائی اور اکی ترکیب کے اعمال کی طرف کرتی ہے۔ زبان دراصل ہمارے اسلاف کے ذہنی کمالات

---

علاہ۔ بعض مصنفین (مثلاً پروفیسر سٹائٹ) کہیں گے کہ ایک ذہنی نظام دوسرے کا ادراک کرتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ یہ طرز بیان موزوں نہیں ہے اس واقعہ کو بیان کرنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ موضوع معروض کا ادراک کرتا ہے۔ لیکن اس میں اس بات کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ ادراک نظامات کے اجتماع کو شامل ہوتا ہے (مصنف)

واکتابات کی روایتی صورت ہے۔ جن الفاظ کی رہنمائی میں ہم یہ ترکیبیں کرتے ہیں وہ گزشتہ نسلوں کے اجتہادی ذہنوں کے کمالات و اکتابات کی روایتی صورت ہے۔ جن الفاظ کی رہنمائی میں ہم یہ ترکیبیں کرتے ہیں وہ گزشتہ نسلوں کے اجتہادی ذہنوں کے کمالات و اکتابات کے جامع ہوتے ہیں اور ان نسلوں میں سے ہر ایک نے اس ترکیب کو کسی خود مختار اور اجتہادی اذراک سے حاصل کیا تھا۔ اس قسم کے اجتہادی اذراک کی قدیم مثال نیوٹن کا یہ انکشاف ہے کہ زمین کے گرد چاند کی گردش اور اوپر کی طرف سے نیچے گرنے والی چیز کی حرکات جو ہر آ مشابہ ہیں۔ اس لئے بظاہر غیر مشابہ مظاہر کی ان دونوں قسموں کو شش نقل کا نام دیا۔ اس نام کی وجہ سے ہم لوگ اس کے اصلی خیال کا اعادہ کر سکتے ہیں اور اپنی ذہنی ساخت میں اسی قسم کی ترکیب کر سکتے ہیں

محصّل اس تمام تقریر کا یہ ہے کہ اذراک کی ترکیب کا عمل ذہنی ساخت اور اس زبان میں سادگی پیدا کرتا ہے جو اس ساخت کی گویا شبیہ ہے۔ اس سادگی کی وجہ سے یہ دونوں تفکر کے اور زیادہ کامیاب اور موثر آلات بن جاتے ہیں۔ سچائے اس کے کہ ہر اس صنف اشیا کے لئے ایک الگ نام اور ایک الگ سیلان ہو جو ہر آ مشابہ ہیں یا جو ہماری عملی ضروریات کے لحاظ سے ایک ہی ہیں ہمارے لئے بڑے اصناف کے نام اور ذہنی نظامات پیدا ہو جاتے ہیں اور یہ بڑی اصناف ایسی ہوتی ہیں کہ جن کے اراکین کی باہمی مشابہت کم بدیہی یا بلا واسطہ اور عملی طور پر کم اہم ہوتی ہے و حتمی انسانوں نے عالم حیوانی کا جو اصطفا کیا تھا اس میں اسی طریقہ سے تنظیم و اصلاح کی گئی اور اسی ضمن میں بہت تجانسات کا انکشاف ہوا یہاں تک کہ موجودہ علمی اصطفا پیدا ہوا

علیہ ریڑہ دار جانوروں کی کھوپڑی کی قطعی صورت اور ٹیڑھ کی ہڈی سے اس کی مشابہت کان کے سوراخ اور گلیمڑے کی دراز سے اس کی مشابہت اگلی ناگوں بازوؤں اور پروں کی مشابہت کا انکشاف اس کی مثالیں ہیں۔ کھوپڑی کی قطعی صورت کا ادراک گویشتے کی جدت معلوم ہوتی ہے (مصنف)

مختصر یہ کہ ادراکی ترکیب بصیرت کی اعلیٰ ترقی کے لئے بہت اہم عمل ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس سے متعاقب تمیزوں کے ذریعے ذہنی ساخت کے تفرق کے عمل کی ناکامیوں اور اس کے نقائص کی اصلاح ہوتی ہے۔ تمیز تو وہ عمل ہے جس سے فروق و اختلافات کا انکشاف ہوتا ہے اور ادراک وہ عمل ہے جس سے مشابہتیں منکشف ہوتی ہیں۔

روایتی تلازمی نفسیات بھی ادراک کی نہایت بھونڈے طریقے سے قائل ہے۔ اس میں اس کا نام ”تلازم بالمشابہت“ ہے۔ پروفیسر سٹائٹ نے نہایت وضاحت سے ثابت کیا ہے کہ اس اصطلاح میں دو ایسے مختلف اعمال گڈاڈ کئے گئے ہیں کہ جن کی عقلی قیمت بالکل غیر مساوی ہے۔ اس نے ان میں سے ایک کے لئے تو ”احیاء المشابہات“ کا نام تجویز کیا ہے اور دوسرے کے لئے ”احیاء مشابہات“ کا مقدم الذکر تو بہت کثیر الوقوع ہے۔ سو غرض کہ بالجوہر ادراکی ترکیب کا وہ عمل ہے جس پر ہم غور کر رہے ہیں۔ یہ عملی انکشافات و اختراعات کا بڑا آلہ طرافت و استدلال کا جو ہر اور شعر کی جان ہے۔ اسی عمل سے تمام بید مشابہتیں، تمام تمثیلات، تجانسات، تشابہات اور استعارات منکشف ہوا کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ ذہن کے تمام اعلیٰ اعمال کا لازمی جزو ہے۔

علمہ "Reproduction by Similars"

علمہ "Reproduction of similars"

علمہ۔ اس عمل کی قابلیت، یا اس کی سہولت، ایک خلقی عطیہ ہے، جس کے لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ اگر یہ کافی اعلیٰ درجہ میں موجود نہ ہو تو پھر کوئی شخص بھی کوئی مجتہدانہ کام نہیں کر سکتا۔ وہ علم کی یوٹلی تو بن جائے گا، لیکن وہ صاحب بصیرت، یا مخترع، یا شاعر، یا کسی اور لحاظ سے خلاق نہ بن سکیگا۔ ڈاکٹر میکسول گارنٹ

Dr. Maxwell

Garnet نے اس عقیدے کی تائید میں ایک عجیب و غریب ریاضیاتی دلیل پیش کی ہے کہ یہ تمام اعمال باری ساخت و ترکیب کے ایک واحد عنصر یا اس کو ایک واحد خصوصیت پر موقوف ہوتے ہیں (مفسر)

ہم اس کے عمل کی ایک سادہ مثال بیان کریں گے جس کو سٹائنٹ نے اپنی اصطلاح 'احیائے مشابہت' کی اباحت ثابت کرنے کے لئے استعمال کیا ہے۔ فرض کرو کہ تم ایک اجنبی شخص الف سے ملے ہو۔ اس کو دیکھ کر تم کو فوراً اپنے دوست ب کا خیال آتا ہے جو الف کا ہم شکل ہے۔ یہ 'احیائے مشابہت' کی صورت ہوگی۔ بہت ممکن ہے کہ یہ مشابہت بہت بڑی اور بدیہی ہو۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ الف اور ب دونوں یک چشم ہوں۔ اس صورت میں الف کو دیکھ کر تم کو ب کا خیال آنے کے لئے کسی دقیق ادراک کی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مشابہت نازک ہو۔ چنانچہ ممکن ہے کہ ان دونوں میں لب و لہجہ، یاد و ان گفتگو میں سر کی حرکت کی مشابہت ہو، کہ جس کو تم شاید آسانی سے معلوم نہیں کر سکتے۔ لیکن باوجود اس کے الف کو دیکھتے ہی تم کو ب کا خیال آجاتا ہے۔

برعکس اس کے اگر الف کو دیکھ کر تم اس کو ب سمجھو اور اس کو اسی خیال سے خطاب کرو تو یہ اس بات کا نتیجہ ہوگا کہ تم تیز نہ کر سکتے اور اس لئے الف کو دیکھنے کا تم پر وہی اثر ہوا جو ب کے دیکھنے کا ہوتا۔ ایک حد تک تو ادراک کی سطح پر تمام تلازم احیاء بالمشابہت کی مثال ہے کیونکہ جب تم ایک ہی شخص دیکھتے ہو تو مختلف مواقع پر دیکھتے ہو اس کی شناخت کرتے ہو اور اس کا نام لیتے ہو تب بھی ہر موقع پر احساسی ارتسام ایک ہی جیسا نہیں ہوتا۔ احیاء بالمشابہت ان وہ چیزوں کا یکے بعد دیگرے محض احیاء کرتا ہے جو ذہن میں پہلے ہی سے متلازم ہو چکی ہیں۔ لیکن احیائے مشابہت ان چیزوں کو جمع کرتا ہے جن پر اس سے قبل مجتہماً فکر نہیں کیا گیا۔

اب قابل غور بات یہ ہے کہ ادراک دو طریقوں سے کام کرتا ہے۔ ایک طریقہ تو احیاء مشابہت کا ہے۔ مثلاً جب الف کو دیکھ کر تم کو صراحتاً 'ب' یا افراد انسانی کی ایک ایسی جماعت کا خیال آئے جو کسی جسمانی یا اخلاقی

یا کسی اور صفت کے اعتبار سے الف کے مشابہ ہے، یا جب ایک نازک اندام دو شیزہ کی آنکھیں زرگس کی یاد تازہ کر میں، یا جب، ایک شاعر دل مجنوں پر کے آبلہ کو لیلٰی کے محل سے تشبیہ دے۔ ہم اپنی روزمرہ بول چال میں اس قسم کی ہزاروں مشابہتیں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن جو مشابہتیں کہ تشابہ و استعاروں میں استعمال کی جاتی ہیں ان میں سے ہر ایک کو پہلے کسی اجتہادی ذہن نے احیائے مشابہت کے عمل سے معلوم کیا تھا، اور یہ عمل باعتبار اس اثر کے جو اس کا ذہنی ساخت پر ہوتا ہے، نظامات کی اور کی ترکیب کا عمل ہے۔

یہی عمل اس عمل میں بھی شامل ہوتا ہے، جیسے ”مجرد تصورات کی تشکیل“ کہا جاتا ہے۔ کسی چیز کی ایک صفت ایک ایسی غیر مشابہ چیز کی طرف اشارہ کرتی ہے جو پہلی یا اس کے مشابہ صفت رکھتی ہے۔ ہم اس صفت کو منترج کر کے اس کو ایک نام دے دیتے ہیں، اور اس طرح ہم اس صفت پر تمام مخصوص اشیاء سے علیحدہ ہو کر فکر کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں، مثلاً نزاکت، عورت، مکان، یا شعر کی بہت سی مختلف اشیاء میں سے مشترک صفت کی تجرید، اور نام کی مدد سے بحیثیت مفکر فکر اس کا استقلال، اور اس کی ترکیب کے عمل کی تکمیل ہے۔ یہ مجموعی عمل نشوونما کے تینوں اعمال یعنی تمیز، اور اک اور تلازم کو شامل ہوتا ہے۔ جب ہم ”نزاکت“ یا ”ناؤک“ کا سنا مجرد لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس لفظ کے معنوں کی تیسین میں ان اشیاء کے متعلق ہمارا تمام تجربہ عامل ہوتا ہے جن میں ہم نے اس صفت کو معلوم کیا تھا، یا جنہوں نے اس صفت کی وجہ سے ہم پر اثر کیا تھا۔ بالفاظ دیگر جو مختلف ذہنی نظامات کہ اس صفت دہلی اشیاء کے تجربے سے قائم ہوئے تھے، اور جن کو اور اس کی ترکیب نے ایک واحد ظیفی نظام کی صورت دی تھی، وہ سب مل کر اب ایک نظام کی صورت میں کام کرتے ہیں۔

جب ہم کوئی لفظ استعمال کرتے ہیں، یا اس کو پڑھ کر، یا سن کر اس کے معنی سمجھتے ہیں، تو یہی نظام عمل کرتا ہے۔ اس کا یہی عمل اس کی یہی فعلیت اس لفظ

کا ”معنی ہے۔ اس کے لئے کسی فیصلہ کا ہونا ضروری نہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ جن اشیاء میں یہ صفت پائی گئی تھی، ان میں سے کوئی ایک دیا کیے بعد دیگرے بہت سی، شعور میں نمودار ہو جائے۔ لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم اس لفظ پر کچھ دیر غور کریں اور اس کے معنوں کی توضیح کریں۔ زبان کے روزمرہ استعمال میں اکثر تو یہ ہوتا ہے کہ ہم ان الفاظ کے معنی پکڑ لیتے ہیں اور ان الفاظ کو ان کے معنوں کے توقف کے ساتھ مناسب طور پر استعمال کر لیتے ہیں، اور اس اثنا میں عینی اشیاء کی کوئی شبیہ ہمارے ذہن میں قائم نہیں ہوتی۔ یعنی یہ کہ ان مجرد صفات پر فکر کرنے میں ذہنی ساخت کے ایک بڑے حصے میں فعلیت ہوتی ہے، لیکن اس فعلیت کے ساتھ وہ عینی اشیاء شعور میں نہیں آتیں، جن میں سے یہ صفت منترزع ہوئی ہے۔ ہم اقبال کا یہ شعر سنتے ہیں :-

اگر بیٹھے کیا سمجھ کے بھلا طور پر کلیم طاقت ہو دید کی تو تقاضا کر کے کولی  
اور کم و بیش صحت کے ساتھ اس کے معنی سمجھ لیتے ہیں، اگرچہ ”طاقت دید“، بلکہ کہنا چاہئے، کہ ہر قسم کی ”طاقت“، چشم ذہن کے سامنے نہیں لائی جاسکتی۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے معنوں کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس بات کی ضرورت بھی نہیں پڑتی، کہ ہم اس کی بصری تصویر قائم کریں۔

یہاں ہم کو اس واقعے کی جھلک دکھائی دے جاتی ہے، کہ اگر ہم مجرد الفاظ کے ذریعے سے کسی مسئلے پر گفتگو کرتے ہیں، تو ذہنی ساخت کے ایک حصے میں خلعت پیدا ہو جاتی ہے، اور یہی حصہ ہمارے فکر کے آئندہ راستے کی تعیین کرتا ہے، لیکن اس میں شعور کے سامنے ان تمثالات کو پیش نہیں کرتا، جو ان مجرد الفاظ کے معنوں کی توضیح کے وقت پیدا ہوتی ہیں۔

مختصر یہ ہے، باہمت، اور یہ ہیں نتائج ہمارے صریحی ادراک کے۔ لیکن ادراک بصیرت کی پہلی سطح پر ضمنی صورت میں بھی عمل کرتا ہے۔ اس قسم کا ادراک بھی بہت اہم اور نازک ہوتا ہے۔ اس کی توضیح کے لئے ہم ایک اجنبی الف کے ملنے کی مثال کی طرف عود کریں گے۔ اس کو دیکھ کر ہمیں اپنے کسی دوست کا خیال نہیں آتا۔ لیکن پھر سمجھا اس کی طرف سے تم کو ایک غیر معروف قسم کا ارتسام



حاصل ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ تم کہو کہ میں اس شخص پر کبھی اعتماد نہ کروں گا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تم یہ الفاظ تو نہ کہو، لیکن اس کے ساتھ اس طرح کا سلوک کرو جو ان الفاظ کے مفہوم کے مطابق ہو۔ اس صورت میں کوئی صفت اور احساسی ارتسامات کا کوئی نازک اجتماع، تم پر اثر کرتا ہے جس کی وجہ سے تم اس کے جواب میں ایسا رد عمل کرتے ہو جس کو تم نے ان لوگوں کے اعمال کے تجربہ کی بنا پر سیکھا ہے جو احساسی اشاروں کے ایسے ہی اجتماعات ظاہر کرتے ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ دیگر اشخاص کے استفسار پر بھی تم اس کی چال وصال نشست و برخاست، یال و لہجہ میں کوئی ایسی بات بیان نہ کر سکو جو تم پر یہ اثر پیدا کرتی ہے یا تم اس صفت کا الفاظ کے ذریعہ بیان نہ کر سکو جس کا تم اس طرح جواب دیتے ہو۔ یہ اثر ایک ترکیبی نتیجہ ہے تم اس کا تجزیہ نہیں کر سکتے، اور نہ اس کی شرائط بیان کر سکتے ہو۔ لیکن باوجود اس کے ہو سکتا ہے کہ یہ قوی اور معین ہو اور اس شخص کے ساتھ تمہارا سلوک اسی کے مطابق ہو۔ دوسرے اشخاص کے ساتھ اس کی مشابہت یا مماثلت، اس قدر نازک اور دقیق ہے کہ تم نہ اس کی تحلیل کر سکتے ہو نہ تجرید لیکن باوجود اس کے یہ تم پر اثر کر کے تمہارے طلبی جذبی رد عمل کو معین کرتی ہے +

میرے نزدیک اسی ضمنی ادراک کو صحیح معنوں میں "وجدان" کہنا چاہیے۔ بعض ذہنوں میں مجرد تفکر کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور نہ وہ مجرد تصورات کو زیر تصرف لا سکتے ہیں۔ لیکن یہ ذہن بھی نہایت نفاست کے ساتھ اس طرز عمل کو اختیار کر لیتے ہیں۔ یعنی ان کے متعلق یہ کہنا غلط نہیں ہوتا ہے کہ وہ صاحب وجدان ہیں۔ مجھے کسی ایسے ذہنی وظیفہ کا علم نہیں جس پر اس اصطلاح کا صحیح معنوں میں اطلاق ہو سکے، اور عام محاورہ میں میرا خیال ہے کہ یہ اصطلاح اس قسم کے ذہنی عمل کو متضمن ہوتی بھی ہے۔ بعض عورتوں میں تو یہ بدرجہ اتم ہو کر رہا ہے۔ بہت چھوٹے چھوٹے بچے بھی جن کو زبان پر کچھ لونی سی قدرت حاصل ہوتی ہے اس سے بہرہ ور معلوم ہوتے ہیں۔ پھر اعلیٰ حیوانات مثلاً کتے، بلی میں بھی یہ بالکل مفقود

ہیں ہوتا۔ فرض کیا جاسکتا ہے کہ ان میں یہ بصورت اس جبرِ ثوم کے ہوتا ہے جس سے محدود تفکر کی قابلیت ترقی پاتی ہے۔

متعلم کو اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ تقریباً تمام صورتوں میں وہ مشابہت جو وجدانی تقسیم (ضمنی ادراک) کو معین کرتی ہے یا صریحی ادراک (احیائے مشابہات) میں منکشف ہوتی ہے، وہ صورت، یا اجتماع کی مشابہت ہوتی ہے، نہ کہ محض احساسی کیفیات کی۔ ادراک کے باب میں میں نے دکھایا ہے کہ تمام شے، مگر کہ صورت اس شے کے مختلف حصوں کے معنوں کو معین کر سکتی ہے۔ چنانچہ ملطف مکانی اضافات کا ادراک اس کی مثال ہے۔ شکل کی صورت یا معنوں کا جزو کے معنوں پر یہی اثر اضافی تسلیم کھاتا ہے تمام شے کی صورت کو یادہ چیز ہے جسے ”اعلیٰ قسم کی شے“ یا ایک ”صوری کیفیت“ کہا گیا ہے۔ ان ہی صورتوں یا اعلیٰ قسم کی ایسا کی مشابہتیں ہی زیادہ تر ادراک کی تعیین کرتی ہیں۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ایک شعر، یا نظم، سے ہم کو کوئی دوسرا شعر، یا دوسری نظم یاد آجائے جس کے الفاظ و معانی بالکل مختلف ہوں۔ لیکن بحر کی مشابہت اس تذکر کا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ ایک ڈراما (یا ناول، یا سوانح عمری) کی یاد دلائے، نہ اس وجہ سے ان دونوں میں اخرا و قصہ ایک ہی ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ بلحاظ عام صورت، یا پلاٹ، یہ مشابہ ہیں۔ نظام اضافات دونوں میں یکساں ہے، اگرچہ تمام تفصیل اور واقعی اضافات بالکل مختلف ہیں۔ ایک نئی تشبیہ، یا تمثیل، ظاہر ہے کہ اضافی تسلیم اور ادراک کے تعاون کا نتیجہ ہوتی ہے۔ چنانچہ ہلکو مزید و گوش میں ادراک نے جان بیدین کو سمجھایا کہ ایک عیسائی کی زندگی اور

Relative Suggestion علف

”Form-quality“ علف

Pilgrim's Progress علف

John Bunyan علف

ایک غیر ملک کے ایسے سفر میں بہت مشابہت ہے جو مشکلات اور خطرات سے پر ہو۔  
اس کے بعد انسانی تلمیح نے اس سکیم کے مطابق قصہ کی تکمیل کی جو دونوں ملکوں میں  
مشترک تھی

ہم نے اس وقت تک نشوونما کے دو اعمال، تمیز اور ادراک، پر بحث کی ہے۔ یہی  
ذہن کی منطقی ساخت کا باعث ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ذہن کی یہ ساخت ایسی ہوتی ہے،  
جو عالم اشیاء و صفات اور ان کی مشابہتوں اور ان کے اختلافات کی ہو بہو شبیہ ہوتی ہے۔  
جس ذہن میں کہ صرف ان دو اعمال سے ترقی ہوئی ہے وہ ماہیت اشیاء ان کی مشابہتوں  
اور ان کے اختلافات سے واقف ہوگا اور ان کے اضافات کی نسبت منطقی بحث کر سکے گا۔  
لیکن یہ صیغی اشیاء کے درمیان زمانی و مکانی اضافات سے بالکل بے بہرہ رہے گا، یعنی یہ  
کہ اس کو واقعات کی تاریخی ترتیب کا علم نہ ہوگا۔ یہ تاریخی علم تلازم کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تلازم منطقی ساخت  
میلانات کو دروابطہ دروابطہ کے ایسے نظام کے ذریعہ مربوط کرتا ہے جس میں تاریخی اضافات  
مذکر کا عکس دکھائی دیتا ہے

## تلازم کے زیر اثر ذہنی ساخت کی نشوونما

قدیم تلازمی نفسیات نے تلازم کی تمام مزعومہ صورتوں کو تلازم بالتعاقب فی الزمان  
یا متعارف زانی، کی صورت میں تحویل کر دیا تھا، اور واقعہ بھی یہی ہے کہ یہ تلازم کی اسامی  
صورت ہے۔ اس کے علاوہ تلازمی نفسیات نے اسی کو ذہنی نشوونما کا واحد طریقہ بتلایا۔  
اس کے نزدیک ذہنی ترقی کا عالمگیر ضابطہ یہ تھا کہ ”قصورات“ یا ارتسامات جو ایک  
دوسرے کے فوراً بعد ظاہر ہوتے ہیں، باہم متلازم ہو جاتے ہیں اور جس قدر کثیر الوقوع  
ان کا یہ تعاقب ہوتا ہے، اسی قدر گہرا اور مضبوط ان کا تلازم ہو جاتا ہے۔ پھر یہ ثابت

کرنے کی بھی کوشش کی گئی تھی کہ تمام تلازم دراصل ایک خاص سلسلہ حرکات کے اعادے کی بنا پر جسمانی عادات کے قائم کرنے کا عمل ہے۔ میں نے باب دہم میں کہا ہے کہ ہم کو اس کوشش کو مشتبہ نظروں سے دیکھنا چاہئے، کیونکہ یہ ایسی کوشش ہے جس میں تلازم کے مسائل میں بالکل بے جا طور پر سادگی پیدا کی گئی ہے۔ وہاں میں نے تشکیل عادات اور تلازم بالمعنی میں فرق کی تو صیح کی ہے اور موخر الذکر کی بے انتہا زیادہ موثریت دکایا کی کو ثابیت کیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہاں میں نے اس بات کو بھی تسلیم کیا ہے کہ جس چیز کو ہم تعلم بالتلازم کہتے ہیں (مثلاً ایک شعر کا تعلم) اس کے بڑے حصہ میں یہ دونوں اسباب مختلف درجوں میں عمل کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ایک طرف اس میں حقیقی فکری جزو یا تلازم بالمعنی ہوتا ہے اور دوسری طرف عادی جزو۔

کسی لفظ کا تلفظ آلات تکلم کی عادت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ عادت اعادہ و تکرار سے اکتساب کی جاتی ہے۔ تکلم کی قابلیت اسی قسم کی بہت سی عادتوں کی تشکیل پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن جملہ انہ تکلم میں صرف یہ حرکی مشینیں ہی کام نہیں کرتیں جس تربیت میں کہ ان مشینوں میں فعلیت پیدا ہوتی ہے اس کی تفسیر معنوں کے عمل سے ہوتی ہے چنانچہ کسی شعر کو باواز بلند پڑھنے میں یہی ہوا کرتا ہے۔ اور معنوں کے عمل کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذہنی میلانات کام کرتے ہیں جو قصداً یا طلباً باقی رہتے ہیں۔ چنانچہ ایک عام شعر:-

تعریف اس خدا کی جس نے جہاں بنایا۔ کیسی زمیں بنائی کیا آسماں بنایا  
پڑھنے میں دونوں قسموں کے تلازمات کام کرتے ہیں۔ یعنی ایک طرف لفظی حرکی مشینوں کا تلازم کام کرتا ہے اور دوسری طرف ان ذہنی میلانات کا تلازم جو اس شعر کی اشیاء مدلولہ کے مقابل ہیں۔

جب مختلف اشخاص یہ شعر پڑھتے ہیں تو یہ دونوں اجزاء مختلف تناسبات میں عمل کر سکتے ہیں۔ ایک کند ذہن اور غبی لڑکا جس کی عقل مضبوط اس کی عقل سے کچھ یوں ہی زیادہ ہے اس شعر کو بار بار پڑھ کر یاد کر سکتا ہے اور اس کے معنوں کو سمجھنے میں طوطے کی طرح اس کو دہرا سکتا ہے۔ اس کی یہ حرکت حرکی عادات تکلم کے سلسلے کی کارفرمائی سے بہت کچھ مختلف نہیں۔ برعکس اس کے ایک شخص بصری

مخیلہ کی مدد سے یا اس کے بغیر اس شعر کے معنوں کو سمجھتا ہے۔ یہ شخص ایک ہی دفعہ اس کو پڑھ کر زبانی اس کا اعادہ کر سکتا ہے۔ یہاں مختلف الفاظ کے معنی تعال کی وجہ سے ایک مجموعی معنی پیدا کرتے ہیں جس کی وجہ سے یہ سب باہم مربوط ہو جاتے ہیں یہی مجموعی معنی جزئی معنوں اور ان کے مقابلے کے الفاظ کے احیاء کی رہنمائی کرتا ہے۔

مقدم الذکر بچہ اس شعر کے اصلی الفاظ کی بجائے ایسے الفاظ استعمال کر سکتا ہے جو ان کے ہم آواز ہیں اور ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی غلطی کو محسوس بھی نہ کرے۔ چنانچہ وہ اس شعر کو اس طرح پڑھ سکتا ہے۔

تقریباً اس خدا کی جس نے جہاں بنایا۔ کیسی جہیں بنائی کیا آتاں بنایا  
اس مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام لفظی احیاء کی طرح شعر کے احیاء میں بھی صرف ایک سطح یا قسم کے تلمیحات نہیں بلکہ کم از کم تین سطحات کے تلمیحات کام کرتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو تلمیحات کے وہ سادہ روابط ہوتے ہیں جو الفاظ کو بصورت حرکی مشینوں کے مربوط کرتے ہیں اور دوسری طرف معنوں کا تلمیحات ہوتا ہے۔ ان دونوں کے علاوہ ایک درمیانی سطح کا تلمیحات ہوتا ہے جو تمام اجزاء کو معنوں سے قطع نظر کر کے ایک صوری کل یا سکیم کی صورت میں مربوط کرتا ہے۔ اس طرح جو الفاظ کہ اس سکیم میں چسپاں ہو جاتے ہیں وہ بجائے اصلی الفاظ کے استعمال ہو سکتے ہیں لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ احیاء الفاظ کے معنوں کے تابع نہ ہو۔ اس قسم کا بے معنی شعری الحقیقت اس اصنافی تلمیحات کی مثال ہے جس میں ردیف، کھڑا اور ترغیم غالب جزو ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مقابلہ سادہ مثالوں میں بھی تلمیحات اور تلمیحاتی احیاء ایسے سادہ اعمال نہیں جو کم اتصالی ہر احوال کی مدد سے سمجھے جاسکیں۔

بہت ممکن ہے کہ حقیقی ذہنی تلمیحات اور تشکیل عادات کا فرق محض عصبی نظام

۔ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بعض بچوں میں اس قسم کے تقریباً میکائیکی یا عادی تلمیحات قائم کرنے کا حیرت انگیز قابلیت ہوتی ہے حالانکہ ان کی عقل بہت زیادہ اعلیٰ نہیں ہوتی (مصنف)

کی سطح کا فرق ہو، اور یہ کہ دونوں ایک ہی طرح کی عصبی ساختوں کے تغیرات پر موقوف ہوں۔ لیکن یہ بہت ہی قیاسی سوال ہے۔ اس سوال کا صحیح جواب خواہ کچھ ہی ہو، ہم کہ یہ تو ماننا پڑتا ہے کہ ذہنی میلانات و نظامات کا تلازم ذہنی ساخت کے نشو و نما کے لئے حقیقی اور اہم عمل ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ہر شخص تاریخی تعاقبات کو دوسروں کے بیانات کی بنا پر بالواسطہ طریقہ سے معلوم کر سکتا ہے۔ لیکن ہم اس قسم کے علم کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ یہ دراصل ان اصول کی پیچیدہ صورت ہے جو اس وقت کام کرتے ہیں جب ہم خود اپنے گزشتہ تجربے کی ترتیب کا علم حاصل کرتے ہیں۔ لہذا ہم کو تلازم کے اس کام پر غور کرنا چاہئے جو کسی سلسلہ حادثات کے سادہ بیان میں منکشف ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک گواہ ایک قانونی عدالت میں بیان کرتا ہے کہ ”میں نے ملزم کو اس حالت میں دیکھا تھا کہ وہ سڑک پر کھڑا ہوا تھا اور سامنے سے ایک موٹر آرہی تھی۔ اس نے ہاتھ اٹھا کر موٹر کو روکا۔ چنانچہ موٹر رک گئی، اور موٹر چلانے والا باہر نکل آیا۔ ملزم نے اسے گولی ماری، کوڈر موٹر میں بیٹھا اور ہوا ہو گیا۔“

یہ بیان اس بات پر موقوف ہے کہ حادثاتِ مدرکہ کے تعاقب کا تلازم بالکل صحیح ہے، اور یہ کہ تلازمی احیا کے عمل سے تخیل میں ان حادثات کا اعادہ اسی ترتیب سے ہو رہا ہے جس میں کہ ان کا ادراک ہوا تھا۔ بالفاظِ دیگر یہ سادہ تجزیہ پر منحصر ہے۔ میں مختلف اشیاء پر صرف اس وجہ سے فکر کر سکتا ہوں یا ان کو تخیل میں لاسکتا ہوں کہ میرے پاس ضروری وقوفی میلانات موجود ہیں۔ لیکن ان پر اس ترتیب میں فکر جو حادثات کی ترتیب کا ہو، جو عکس ہے زمانی مقارنت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازم کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ خیال رکھنا چاہئے کہ صرف یہی تلازم اس کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ یہ طلبی تسلسل کا بھی نتیجہ ہے۔ میں نے ان حادثات کی طرف توجہ صرف اس لئے کی تھی کہ میں کسی نہ کسی طرح ان میں دلچسپی

رکھتا تھا۔ بہت ممکن ہے کہ ملزم کے غیر معمولی کردار پر مجھے تعجب ہوا ہو اور میں یہ سمجھنے کے لئے کھڑا ہو گیا ہوں کہ یہ آگے کیا کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان حادثات کا ادراک مجھے اس صورت میں ہوا کہ یہ ایک سلسلہ کی اہم کڑیاں ہیں کہ جن میں میرے لئے وہی بھی تھی اور معنی بھی۔ یہ قطعی تسلسل تلازمات کے قائم ہونے کی لازمی شرط تھا اور جس قدر گہری میری توجہ اس وقت تھی اسی قدر مضبوط تلازمی روابط اس وقت ہوتے ہیں اور تحلیل میں اس سلسلہ کے اجیا میں یہ اسی قدر تعین کے ساتھ کام کرتے ہیں۔

ذہنی ساخت و قونی میلانات کے درمیان اس قسم کے تلازمی روابط سے بھری پڑی ہے اور یہی روابط اس کے گزشتہ تجربات کے زمانی تسلسل کا عکس ہوتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا تلازم ترقی کے نسبتہ اعلیٰ درجہ پر کام کرنا شروع کرتا ہے۔ ”نصورات“ کی زبان میں اس طرح کہا جائے گا کہ تلازم صرف اس وقت کام کر سکتا ہے جب ”نصورات“ بن چکے ہیں یعنی یہ کہ جب بہت سے ذہنی میلانات متفرق و منظم ہو کر نظامات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ تلازمی نفسیات کی غلطی یہ تھی کہ اس نے ”نصورات“ کو بنانے کا کام بھی تلازم ہی کے سپرد کر دیا تھا۔

تلازم کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتا۔ یہ سابقاً متشکل ”نصورات“ یا میلانات کو باہم مربوط کر دیتا ہے۔ ”سابقاً متشکل“ سے ہماری مراد یہ ہے کہ عمل تمیز اس میں پہلے ہی تفریق پیدا کر چکا ہے اور عمل ادراک ان کو منطقی صورت میں منظم کر چکا ہے۔ یہ بہت سے میلانات کے درمیان تعلقات و در تعلقات کا ایک نہایت گھنا جال بنتا ہے۔ یہ تعلقات پیدا کرنے والے دھاگوں کا ایک جال ہوتا ہے جس کا بانا زمانے کی نال بناتی ہے۔ یہ نال اس ذہنی ساخت کے تانے میں ادھر سے ادھر اور ادھر سے ادھر آتی جاتی ہے جو میلانات کے روز افزوں نظامات سے بنتی ہے۔ اس طرح یہ تمام دھاگے ایک مربوط بناوٹ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

اس تعلق پیدا کرنے والے دھاگے میں کسی احساسی ارتسام یا ادراک سے کسی ایسے مقام پر تعلیت پیدا ہو سکتی ہے جو زمانہ ماضی کے کسی لمحے کا

مقابل ہے۔ پھر سادہ ترین صورتوں یعنی سادہ تجدید میں یہ ایک فیوژ کی طرح عمل کرتا ہے جو ایک مقام پر جل کر شعلے کو صرف ایک سمت میں یعنی ماضی سے حال کی طرف ایصال کرتا ہے اور راستے میں تمام میلانات کو یکے بعد دیگرے جلاتا جاتا ہے۔ اس طرح ذہن میں وہ تمام اشیاء جو ان کے مقابل میں اسی ترتیب میں آتی جاتی ہیں جس میں ان کا اور اک ہوا تھا یعنی جس میں کہ نال ان تک پہنچی تھی۔

لیکن تجدید کا یہ عمل بلا انقطاع بہت دیر تک جاری نہیں رہ سکتا ہے۔ اس کے دو وجوہ ہیں۔ اولاً لازم کا نمونہ بننے میں تجربہ کی نال بار بار ان ہی میلانات کی طرف عود کرتی ہے اور اس طرح بار بار اپنے پرانے راستے کو قطع کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ مختلف متعاقب مواقع پر احاسنی ارسامات مختلف زمانی و کانی تعلقات میں اسی شے پر تفکر کی تحریک کرتے ہیں اور اس طرح تعلقات پیدا کرنے والے دھاگوں یا تلازمات کا بانا بہت اُسجھ جاتا ہے۔ ہر میلان بہت سے میلانات کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے اس طرح پھیلنے والا شعلہ ایک میلان پر پہنچنے کے بعد بہت سے مختلف راستوں میں سے کوئی ایک اختیار کر سکتا ہے۔ اب اگر یہ نال کے اصلی راستے کے علاوہ کوئی اور راستہ اختیار کرتا ہے تو بقاعدہ حیا کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً ایک ہی شخص زید و مختلف تعلقات الف اور ب میں میرے تجربے میں آتا ہے۔ اب جب یہ تجدیدی شعلہ میلان زید پر پہنچتا ہے تو یہ یا تو وہ راستہ اختیار کرتا ہے جو موقع الف پر میرے تفکر یا ادراک کی ترتیب کو مستحضر کرتا ہے یا وہ راستہ جو موقع ب پر میرے تفکر کا راستہ ہے۔ ایک شخص کا تجربہ جس قدر متنوع ہوتا ہے اسی قدر کثیر التعداد تلازم کے وہ راستے ہوتے ہیں جو ہر میلان سے پھوٹتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی ساخت کے واقعات کو اگر ہم شکل کے ذریعہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں تو یہ شکل بالضرورت ذی البعد و ثلاثہ ہوگی۔



ایسی شکل کی مثال وہ جھاڑی ہو سکتی ہے جس پر کٹری نے اس طرح جالاتا ہے کہ جس کے تار اس جھاڑی کے ایک پتے سے دوسرے پر جاتے ہیں اور ان پتوں میں سے ہر ایک ان ہی تاروں کے ذریعہ اور بہت سے پتوں سے براہ تعلق رکھتا ہے۔ یہ وہ آن گہر تصویر ہے جو ہم ذہنی ساخت اور اس طریقہ کی قائم کر سکتے ہیں جس سے منطقی علم کے درخت کی شاخیں کو پھلیں اور پتے تاریخی تلازم کے دھاگوں کی مدد سے باہم مل جاتے ہیں۔

پھر اس نظام کے عمل میں تلازمی دھاگوں کا تقریباً میکائیکی رجحان بھی کلیتہً آزاد نہیں چھوڑ دیا جاتا، اگرچہ سادہ تذکرہ اسی قسم کے آزاد تلازم کے قریب قریب ہوتا ہے۔ لیکن جس نسبت سے کہ ہمارا تفکر مقصدی ہوتا ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک خالصت کے حصول یا کسی مسئلہ کے حل کرنے کی کوشش ہوتا ہے، اسی نسبت سے طلب تلازم میں مداخلت کرتی اور اس پر تسلط ہوتی ہے۔ یہ بحیثیت انتخاب کرنے والے سبب کے ہر اس چیز کے احیاء کے مواقع پر زور دیتا ہے جو ہماری غرض غالب کے موافق اور اس کے مفید مطلب ہے۔ چنانچہ ایک سلسلہ حوادث بیان کرنے میں اگر حق گوئی ہماری غرض ہو تو ہو سکتا ہے کہ یہ غرض خالص تلازمی احیاء کے تجدیدی رجحان کی تقویت کرے۔ لیکن تقریباً تمام صورتوں میں کوئی اور محرک بھی کام کیا کرتا ہے۔ مثلاً یہ کہ جس شخص کے فعل کو ہم بیان کر رہے ہیں اس کی عصمت یا اس کے جرم کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں یا یہ کہ ہم اپنے قصے کو سامعین کے دلچسپ بنانے کی کوشش کر رہے ہیں یا پھر یہ کہ واقعہ زیر بحث میں ہم اپنی اہمیت کو واضح کر رہے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ ہم اپنے محرکات سے صراحتہً واقف ہوں۔ انہیں محرکات کی قوت کے مطابق ہم اس طرح انتخاب یا حذف کرتے اور زور دیتے ہیں کہ ہمارا احیاء ایک خاص صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس طرح ہماری ضمنی غرض کو مدد پہنچتی ہے۔ اگر ہم کو ان محرکات کے عمل اور اپنی ضمنی غرض کا علم نہ ہو تو ہو سکتا ہے کہ ہم نہایت نیک نیتی سے ایک ایسا قصہ بیان کر دیں جو حادثات کی حقیقی ترتیب کو بالکل بدل دے اور مسخ کر دے۔

## مشاکلت

بعض ماہرین نفسیات لاک کا طریقہ "تصورات" اختیار کرتے ہیں، لیکن باوجود اس کے وہ خوب سمجھتے ہیں کہ "تصورات" محض تلازم سے پیدا نہیں کئے جاسکتے، اور یہ کہ ہماری ذہنی زندگی کی ابتدا ایسے متعدد منفرد احساسات، یا سادہ "تصورات" سے نہیں ہوتی، جن کو ہم بعد میں متلازم کر کے "تلف" "تصورات" بنا لیتے ہیں۔ ان ماہرین نے مشاکلت کو نشوونما کا اساسی طریقہ تسلیم کیا۔ خیال یہ تھا کہ ایک "تصور" یا "ڈرک" نئے عناصر کے ساتھ مشاکلت اس وقت رکھتا ہے جب ہم کو کسی ایسی چیز کا اور اک ہوتا ہے جو کسی مانوس چیز سے مشابہت رکھتی ہے، لیکن بعض حیثیتوں سے اس سے مختلف بھی ہوتی ہے۔ لیکن جب ہم کسی چیز کی سادہ شناخت کرتے ہیں کہ یہ وہی ہے تو معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ذہنی ساخت میں کوئی نشوونما یا تفرق ہوتا ہی نہیں۔ زائد سے زائد یہ ہوتا ہے کہ سابقہ متشکل ساخت محض مستقل و منہج ہو جاتی ہے جیسا کہ محض تکراری عمل، یعنی فعل کی سادہ تکرار، اور سادہ احیا، یا تجدید، میں ہو کر رہتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک چیز کی شناخت ہمیشہ اس کے ہوتی ہے کہ یہ ایک مانوس شے کے مشابہ ہے، لیکن بعض حیثیتوں سے اس سے مختلف بھی ہے تو یہ عمل تمیز کا عمل بن جاتا ہے بشرطیکہ یہ ذہنی نشوونما کا باعث ہو۔ لہذا میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم مشاکلت کو ذہنی ساخت کے ارتقا کا اساسی طریقہ کیوں کر سمجھ سکتے ہیں۔

# باب شانزہم

## استدلال اور نظام یقینات

ہم دیکھ چکے ہیں کہ یقین (ایجابی و سلبی) کی حیثیت یا اس کا جذبہ تصدیق کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اب ہم کو یقینات پر بحث کرنا ہے کہ یقین بحیثیت اسلوب تجربہ پر یقین ذہنی ساخت کی ایک پائیدار خصوصیت ہے اگرچہ اس کا مستقل ہونا ضروری نہیں۔ تصدیق ساخت کا وہ تغیر پیدا کرتی ہے جو بصورت یقین اس وقت باقی رہتا ہے جب ہم اس مسئلہ پر غور کرنا ترک کر دیتے ہیں اور یقین کی حیثیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ادراک بالعموم اور طبعاً تصدیق کو شامل ہوتا ہے اور یہی ادراک یقین قائم کرتا ہے۔ ابتدائی ادراک میں تصدیق محض منمنی ہوتی ہے۔ مثلاً اس وقت جب کتا اپنے مالک کو دیکھ کر ہی پہچان جاتا ہے۔ اور جو یقین کہ ابتدائی ادراک سے قائم ہوتا ہے وہ محض ایک باوثوق پیش بینی ہے، مثلاً اس حالت میں جب کتا اپنے مالک کی آواز سن کر نہایت وثوق کے ساتھ اس کے ظہور کا امیدوار رہتا ہے۔

صریح تصدیق معین یقین کا موجب ہوتی ہے۔ یہ تصدیق شبہ و استفسار کی حالت میں توقف فی الحکم کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ حیات ذہنی کی صرف

اس سطح پر پائی جاتی ہے، جہاں یقین کا اظہار بصورت قیضے کے ہو سکتا ہے۔ لیکن اگرچہ پوری طرح صریح تصدیق اور یقین علی الترتیب ضمنی تصدیق اور محض باد ثوق پیشین بینی سے متمیز کئے جاسکتے ہیں تاہم ان کے درمیان کوئی بین حد حاصل قائم نہیں کی جاسکتی۔ خود اپنے تجربے میں ہم بہت سے درمیانی مدارج معلوم کر سکتے ہیں۔ اگر میں اپنے کسی ایسے دوست کی آواز سنتا ہوں جو عرصہ سے غائب تھا، تو میں فوراً کھڑا ہو جاتا ہوں، اور دیوانہ وار دروازے کی طرف بھاگتا ہوں، بعینہ اس طرح جیسے کہ کتا اپنے مالک کی سیٹی سن کر بھاگتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ بھاگنے کے ساتھ ساتھ میں یہ بھی کہتا جاؤں کہ ”ہیں! یہ تو زید ہے!“ یہ بھی ممکن ہے کہ کھڑا ہونے سے قبل میں ذرا شبہ کے ساتھ اس کی آواز کو بغور سنوں۔ یہاں یہ مانوس آواز میری توجہ میں لگاؤ پیدا کرتی ہے، اور مجھ میں ایسی حالت کا باعث ہوتی ہے، جسے یہ کیا ہے؟ کے الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ ایک اور صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ میں اپنے شبہ کو اس سوال میں ظاہر کروں کہ ”کیسے یہ زید تو نہیں؟“ اور اس کے بعد پھر بغور آواز سنوں اور فیصلہ کروں کہ ”ہاں یہ تو زید ہی ہے!“

مخصوص اشیا کے متعلق ہمارے اکثر یقین براہ راست ادراک کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ بعض متلازمی احیا یا ادراک کی یادداشت سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً اس وقت جب تم سے کسی گزشتہ واقعہ کے متعلق سوال کیا جائے کہ ”کیا وہ چمچ کر بول رہا تھا؟“ یا ”کیا وہ کچھ گایا تھا؟“ اگر تم نہایت وثوق کے ساتھ اس سوال کا جواب ”ہاں“ یا ”نہیں“ میں دو، تو یا تو تم اس یقین کا اپنے ذہن میں احیا کر رہے ہو جو آواز سننے کے وقت صریح تصدیق سے قائم ہوا تھا، یا تم اس آواز کا احیا کرتے ہو اور اس تذکرہ پر اپنی صریح تصدیق مبنی کرتے ہو۔ بالفاظ دیگر اب تم اس چیز کو صریح بنا رہے ہو جو پہلے تمہارے ادراک میں ضمنی تھی، یعنی آواز کی بلندی کا درجہ یا اس کی موسیقیت۔

ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ تصدیق اور وہ یقین جو اس پر مبنی ہوتا ہے، اطلاع سے بھی یقین ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کی سادہ ترین مثالوں میں دوسرے

شخص کا بیان میری تصدیق کو ادراک یا تذکر کے وقت معین کرتا ہے، محض اس وجہ سے کہ وہ صاحب اقتدار ہے اور میں تربیت و اصلاح پذیر۔ یعنی یہ کہ میں اس کے سامنے اپنے آپ کو بالکل ہیچوان سمجھتا ہوں۔ لہذا جب وہ اپنا کوئی یقین بیان کرتا ہے تو میرا فروغی کا ہیجان میری تصدیق کو اس کے بیان کے مطابق معین کرتا ہے۔ یہ نتیجہ ہے اصطلاحی معنی میں۔ اس کا اثر تصدیقات تذکر پر بہ نسبت تصدیقات ادراک کے زیادہ ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر سوال کیا جائے کہ ”کیا وہ گارہا ہے“ تو ہمارے جواب پر تلج کا اتنا اثر نہ ہوگا جتنا کہ اس وقت ہوتا، جب سوال کیا جاتا کہ ”کیا وہ گایا تھا؟“ لیکن تمام اطلاع احساسی ادراک کے ذریعہ ہوتی ہے، لہذا اگر چہ تلج سے تصدیق کی تعین اکثر یقینات کا سرچشمہ ہے تاہم یہ یقینات ان یقینات کی طرح جو تصدیقات تذکر سے قائم ہوتے ہیں براہ راست احساسی ادراک سے اخذ کئے جاتے ہیں اور ان میں ذہنی فعل کے کوئی ایسے اصول شامل نہیں ہوتے، جو احساسی ادراک کے اصول سے مختلف ہوں۔

ایک سادہ لوح شخص کے تقریباً تمام یقینات ان ہی تین طریقوں میں سے کسی ایک سے احساسی ادراک سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ یا تو ادراک کی تصدیق کا نتیجہ ہوتے ہیں یا تصدیقات تذکر کا یا ان تصدیقات کا جو تلج پر موقوف ہوتے ہیں۔ لیکن ایک اور بڑا عمل ایسا ہے جس سے یقینات قائم ہوتے ہیں۔ ہماری مراد استدلال سے ہے۔

ایک ترقی یافتہ ذہن کے عام یقینات میں سے اکثر ایک ایسے عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ میرا یہ یقین کہ ”نارنگی گول ہے“ ادراک کی تصدیق کا نتیجہ ہے، لیکن میرا یہ یقین کہ ”زمین گول ہے“ زیادہ تر اطلاع پر مبنی ہے اور اگر چہ اصلاً ان اطلاعات کا مجھ پر اثر تلج کی وجہ سے ہوا تاہم استدلالی اعمال سے ان کی تائید یا تقویت کی گئی تھی۔ لہذا اب میرا یہ یقین کم از کم جزاً استدلال کا نتیجہ ہے جب تلج اور استدلال اس طرح مل کر کام کرتے ہیں تو اس مجموعی عمل کو اصلی معنوں

علم اسوادور اثری (Telepathy) اطلاع ذہنی کے اس کا ذکر ہم اس سے قبل ہی کر چکے ہیں (صفحہ ۵۲۳)

میں ترغیب کہا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ترغیب کا استدلالی جزو ضمنی اور خفی رہے۔ مثلاً اس وقت جب میں کسی دوسرے شخص کے بیان پر صرف اس وجہ سے یقین کر لیتا ہوں کہ میرے نزدیک وہ قابل اعتماد گواہ ہے میں اپنے اس یقین کو استدلالاً ثابت کر سکتا ہوں اگرچہ میں فی الواقع ایسا کرتا نہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ جزو صریحی ہو مثلاً اس وقت جب وہ اپنے بیان کی تائید میں نہایت پر زور دلائل پیش کرتا ہے۔

استدلال میں ایک خصوصیت ایسی ہے جو بالکل بجا طور پر ہرنسل میں تعجب و استحسان کو از سر نو پیدا کرتی ہے یعنی یہ کہ اس کی مدد سے نئے ادراکات اور حیاتی تخیل یا مخصوص تذکرات کے بغیر صحیح نقیسات حاصل ہو سکتے ہیں۔ یہ عمل اس قدر حیرت انگیز ہے کہ فلاسفہ کی ہرنسل نے عقل کو باقی تمام ذہنی وظائف سے علیحدہ کر کے ایک الگ مقام دیا ہے۔ ارسطو نے اپنے عقیدہ ”عقل خلاق“ سے اس طرز تفکر کی بنا ڈالی۔ اس کے نزدیک یہ کسی بزرگ و برتر ہستی کا عطیہ تھی اور اس کے مقابلے میں باقی تمام ذہنی اعمال جو ہر اجسامانی عضو کے وظائف تھے۔ قرون متوسطہ میں اس مسئلہ پر خوب گرم گرم بحثیں ہوئیں جن کا خاتمہ انیسویں صدی میں ہوا۔ لیکن اس صدی میں ان بحثوں نے ایک نئی صورت اختیار کی۔ فلاسفہ و ماہرین نقیسات اس بات پر تو متفق ہو گئے کہ حیوانات بھی انسانوں کی بہت سی ذہنی قابلیتوں میں شریک ہیں لیکن بعض مفکرین اپنے اس دعویٰ پر جے رہے کہ حیوانات میں ”عقل“ (Reason) نہیں ہوتی۔ ان لوگوں کے نزدیک استدلال کا عمل باقی تمام اعمال سے بالکل مختلف تھا۔

پھر فلاسفہ و ماہرین نقیسات میں استدلال کی لازمی خصوصیات کی بابت بھی اتفاق نہیں۔ یہ لوگ اب بھی استدلال کی ماہیت کے متعلق ایسے عقائد پیش کر رہے ہیں جن میں وہی فرق ہے جو افلاطون اور یونانی مادہیین میں سے

متقدمین کے نظریوں میں تھا۔ ایک طرف تو وہ لوگ ہیں جن کے نزدیک عقل (Reason) عطیہ الہی اور کلینتہ روحانی وظیفہ ہے۔ دوسری طرف صاف گو مادیین اور زمانہ حال کے تقریباً مادیین، مثلاً سنی اسٹوٹنٹ، جی، سنٹایانا، برٹرینڈ رسل اور حقیقت جدیدہ کے دیگر قائلین ہیں کہ جن میں سے اکثر کے لئے استدلال تلامزی احیا کا ایک محض ملتف عمل ہے اور یہ اصلاً دماغ کے طبعی کمیاب اعمال سے متبن ہوتا ہے کہ اور یہ اعمال خالصتہً میکانکی قوانین عادت کے مطابق ہوتے ہیں۔

نفسیات کے نقطہ نظر سے استدلال کی بہترین عام تعریف کچھ اس طرح ہوگی :-

استدلال کا جو ہر یہ ہے کہ تصدیق اور ایک نیا یقین ان یقینات سے معین ہوتے ہیں جو پہلے ہی قائم ہو چکے ہیں۔ اگر یہ قدیم یقینات صادق ہیں اور عمل استدلال صحیح ہے تو نیا یقین بھی صادق ہی ہوتا ہے اور عقل کے لئے ایک کامیاب رہنما بن جاتا ہے۔ سب سے زیادہ حیرت انگیز صورتوں میں نیا یقین ایک ملتف سلسلہ اعمال کے ذریعے سے چند سابقاً مشکل یقینات سے ماخوذ کیا جاتا ہے مثلاً ماہر فلکیات ایڈمس، اس یقین پر پہنچا کہ ایک سیارہ جو اب تک نگاہوں سے اوجھل رہا ہے آسمان پر ایک خاص مقام پر دکھائی دے گا بشرطیکہ ایک کافی طاقتور دوربین سے مدد لی جائے۔

لیکن بعض استدلال بہت سادہ ہوتے ہیں۔ ہم استدلال کی تین بڑی قسمیں معلوم کر سکتے ہیں۔ (۱) دو خاص یقینات سے ایک تیسرے خاص یقین کی

علم C. A. Strong

علم G. Santayana

علم Bertrand Russell

علم Neo Realism

علم Adams

طرف استدلال۔ (۲) متعدد یا اکثر خاص یقینات سے ایک عام یقین کی طرف استدلال (۳) ایک عام اور ایک خاص یقین سے ایک خاص یقین کی طرف استدلال۔ ان میں سے پہلی قسم تو استدلال کے اعلیٰ خطاب کا سنہ اور نہیں سمجھی جاتی۔ دوسری استقرائی استدلال کہلاتی ہے، لیکن بعض منطقی اس کو بھی استدلال کہنا پسند نہیں کرتے۔ تیسری استخرابی استدلال ہے۔ اصلی معنی اور مکمل معنوں میں اسی کو استدلال کہا جاتا ہے، اور اسی عمل پر ذہن کے تمام اسرار و خواہش کا خاتمہ ہوتا ہے +

اگرچہ استدلال کی یہ تینوں صورتیں سادہ اور عام مثالوں میں بالکل ممیز ہوتی ہیں، تاہم اکثر استدلال میں یہ تینوں صورتیں شریک ہو ا کرتی ہیں۔ لیکن ہم اپنی توجہ کو ان ہی تین صورتوں تک محدود رکھیں گے۔ ان صورتوں میں سے ہر ایک کا استعمال یا تو نئی صداقت کے انکشاف کے لئے ہوتا ہے یا اس صداقت کو ثابت یعنی کسی ایسے قضیے کی صداقت پر یقین کی تصدیق کرنے کے لئے ہوتا ہے جس کو قبول کرنے کی طرف ہم مائل ہیں یا مقدم الذکر استدلال کا اہم تر استعمال ہے۔ اسے حکمی استدلال کہا جاسکتا ہے۔ موخر الذکر ایک سادہ عمل ہے۔ اسے احتجاجی استدلال کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہاں بھی ان دونوں کے درمیان کوئی برتن اور معیّن حد فاصل نہیں۔ یہاں ہم کو پہلے تو اس دعویٰ کی ہمیشہ کے لئے تردید کر دینی چاہئے

کہ استدلال تلازمی اچلے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ قدیم تلازمی عقیدہ ہے جو اس عقیدہ کو اپنے ساتھ لئے ہوئے ہے کہ یقین ایک ناقابل انفکاک تلازم ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تلازم یہ کسی قدر ناقابل انفکاک کیوں نہ ہو، یقین نہیں ہوتا۔ یہاں میں پھر اس بات پر زور دوں گا کہ تلازمی احیا تصدیق نہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ یہ تصدیق اور اس لئے یقین کو معین کرے۔ تلازم کا مضابطہ تو یہ ہے کہ ”یہ اور وہ“ لیکن یقین کا مضابطہ یہ ہے کہ ”یہ وہ ہے“۔ ذہنی ساخت کے اس نقطہ نظر سے تلازم میسر



میلانات کا رابطہ ہے۔ اس کے برخلاف تصدیق یا تو میلانات کے تفرق کا باعث ہوتی ہے (تمیزی تصدیق جو صریحی ہونے کی صورت میں سلبی یقین) یعنی یہ وہ نہیں پیدا کرتی ہے) یا ان کی ترکیب کا (اور ان کی تصدیقات) تلازمی نفسیات کی زبان میں کہا جائے گا کہ سیاہ کا تصور میرے ذہن میں سفید کے تصور کے ساتھ بہت گہرا تلازم رکھتا ہے۔ لیکن مجھے یہ یقین نہیں کہ سیاہ سفید ہے۔ پھر ان دونوں کے تلازم کا کوئی استحکام بھی اس یقین کو پیدا نہیں کر سکتا۔ اسی طرح متعدد گھوڑوں کو میں نے دیکھا ہے کہ ان کی چار ٹانگیں اور ایک دم ہوتی ہے۔ کوئی گھوڑا میری نظر سے ایسا نہیں گزرے جو اس سے مختلف ہو۔ لیکن باوجود اس کے مجھے یقین نہیں کہ ہر گھوڑا چار ٹانگیں اور ایک دم رکھتا ہے۔ اور اگر میرا عقیدہ ہے کہ ہر جوان گھوڑے کا ایک منہ ہوتا ہے تو یہ عقیدہ تلازم کا نہیں بلکہ استدلال کا نتیجہ ہے۔

## خاص سے استدلال

جب ہم دو خاص یقینات سے ایک تیسرے خاص یقین کی طرف استدلال کرتے ہیں تو ہمارا ذہنی عمل جو ہر انتہائی دست ورزی یا اختیار کا ہوتا ہے۔ مثلاً مجھے یقین ہے یا میرا عقیدہ ہے کہ شہر ب شہر الف کے شمال میں ہے اور یہ کہ شہر ج شہر ب کے شمال میں ہے اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ج الف کے شمال میں ہے؟ میں اپنی چشم تحلیل کے سامنے ایک نقشہ لاتا ہوں (یہ کسی قدر غیر واضح صورت ہی میں کیوں نہ ہو) اور اس پر ب اور الف اور ج اور ب کے اضافی مقامات کو معلوم کرتا ہوں۔ اس سے میں فوراً اس یقین پر پہنچ جاتا ہوں کہ ج الف کے شمال میں ہے۔ یہ استدلال کی ایک سادہ صورت ہے جس کا اطلاق زمانی، مکانی یا کیفی ترتیب کے تمام مسائل پر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ روزمرہ زندگی میں ہم گزشتہ

حادثات کا زمان میں اضافی مقام اسی طرح معین کیا کرتے ہیں۔  
 قابل خوربات یہ ہے کہ ذہن میں دو ہمزمان یقینات کا ہونا ہی تیسرے یقین  
 کو پیدا کرنے کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ جب تک کہ یہ سوال پیدا نہیں ہوتا اور میں اس کا  
 جواب دینے کی خواہش نہیں کرتا اس وقت تک نہ کوئی تصدیق صورت بند ہوتی  
 ہے نہ یقین قائم ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ قائم ہو جائے تو پھر یہ اتنا ہی راسخ ہو جاتا  
 ہے جتنا کہ مقدم یقینات تھے۔

سلسلہ دار ترتیب کی تصدیقات کے قریب قریب یقینیت کی وہ تصدیق  
 ہے جو گزشتہ یقینات سے اخذ کی جاتی ہے۔ مثلاً میرا ایک حکیم دوست الف  
 ایک دن کہتا ہے کہ اس کا سب سے پہلا مریض وہ تھا جس کو جنون شکاری تھا۔  
 دوسرے دن میرا معتد علیہ وکیل ب کہتا ہے کہ وہ الف کا مریض تھا۔ میں (ترغیب  
 سے) ان دونوں بیانات کو صحیح مانتا ہوں۔ یہ دونوں یقینات میرے ذہن میں  
 بغیر کسی تعامل کے باقی رہتے ہیں۔ لیکن ایک دن ایک تیسرے شخص کے قول کی  
 وجہ سے مجھے اپنے وکیل کی قابلیت اعتماد میں شبہ ہو جاتا ہے۔ اسی وقت لیکن  
 ہے کہ بعد میں کسی وقت بالکل غیر مترقب طور پر مجھے محقق ہوتا ہے کہ ب کو  
 جنون شکاری کا مرض تھا۔ یہاں میں نے دو سابقاً ہمزمان یقینات سے ایک  
 تیسرا یقین منبج کیا ہے۔ اس قسم کے اعمال خفیہ پولیس والوں کے لئے بہت مفید  
 ہوتے ہیں۔

کہا جاسکتا ہے کہ یہ محض بالواسطہ تلازم کی ایک مثال ہے۔  
 میرا وکیل کا تصور اور جنون شکاری کا تصور، دونوں ڈاکٹر الف کے  
 پہلے مریض کے تصورات کے ساتھ تلازم ہیں۔ اس مشترک تلازم کی وجہ  
 سے یہ دونوں یکے بعد دیگرے میرے شعور میں آتے ہیں اور اس طرح تلازم  
 ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہ عمل دو حیثیتوں سے تلازم سے مختلف ہے اور اس میں  
 تلازم کے علاوہ کچھ اور بھی شامل ہوتا ہے۔ اول تلازم تصدیق نہیں۔

ہو سکتا ہے کہ وکیل اور جنونِ سُکری میں بہت ہی گہرا تلازم ہو (شائد اس وجہ سے کہ اس کا بیٹا یا اس کی بیوی کو بھی یہی مرض ہے) لیکن باوجود اس کے مجھے یہ یقین نہ ہونے کہ اس کو بھی یہ مرض تھا۔ دوم یہ عمل بے انتہا انتخابی ہوتا ہے۔ یہ دونوں یقیناً صرف اس وجہ سے مجتمع ہوتے ہیں کہ مجھ میں اس سوال کا جواب معلوم کرنے کی خواہش پیدا ہوئی ہے کہ ”کیا وہ قابلِ اعتماد ہے؟“ اس لحاظ سے ”اختیار کا ذہنی عمل جو ہر اختیاری مشاہدہ سے مختلف نہیں چنانچہ ممکن ہے کہ اس سوال کے جواب کو معلوم کرنے کے لئے میں نے وکیل کی خاص نگرانی شروع کی ہو۔ دونوں صورتوں میں خواہش میرے ذہنی عمل کی رہنمائی کرتی ہے اور یہ عمل میری غرض کے مطابق انتخابی ہوتا ہے۔ دونوں کے دونوں ”سعی و خطا“ کے اعمال ہوں گے لیکن ان میں سے کوئی بھی کلیتہً بے نکاح نہ ہوگا، بعینہً اس طرح جیسے کہ اس جانور کی حرکات جو پتھر سے میں سے نکلنے کی کوشش کر رہا ہے، کلیتہً بے نیکی نہیں ہوتیں بلکہ انتخابی ہوتی ہیں کیونکہ یہ مقصدی ہیں۔ پھر ان کی کامیابی اور موثریت اور مناسب واقعات کی طرف میری رہنمائی کرنے میں اس انتخابیت کی کامیابی اور موثریت میں نسبت مستقیم ہو ا کرتی ہے۔ یہ مناسب واقعات ایک صورت میں تو وہ ہوتے ہیں جو پہلے میرے مشاہدے میں آچکے ہیں یا جن پر مجھے پہلے ہی سے یقین ہے یا دوسری صورت میں یہ مشاہدے کے نئے واقعات ہوتے ہیں چنانچہ ڈاکٹر گنا نو لکھتا ہے:۔۔۔۔۔

”خیالات کا سادہ میکانیکی تلازم۔۔۔۔۔ اس تلازم کی ذرا بھی توضیح نہیں کر سکتا جس کی ایک خاص راستے کی طرف رہنمائی کی جاتی ہے اور جو استدلال کو مرکب کرتا ہے۔ تلامذہ بے ترتیبی و بد نظمی یعنی خیالات کی خود رو اور طبعی ناموافقت کے نظم و ترتیب، ربط و ضبط اور موافقت و مطابقت میں تبدیل ہونے کے لئے اس کے علاوہ کچھ اور بھی درکار ہوتا

علیہ۔۔۔ (Reginano) اس کا خیال ہے کہ تمام استدلال اسی طرح کا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ تسلسلی اختیار ہوتا ہے (مصنف)

ہے۔ یہی ”کچھ اور“ میں تاثیریت ہے۔ خود جیسی مل۔۔۔۔۔ کا یہ خیال تھا کہ عمل فکر کی موافقت و مطابقت کی توجیہ کے لئے چار و ناچار اس کو ماننا پڑا کہ تمام عمل کے دوران میں غایت کا خیال غالب اور متصرف رہتا ہے۔۔۔۔۔ اور یہ خیال درحقیقت کچھ نہیں سوائے غایت کی تاثیر کے۔ اس سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ استدلال کے ایک طویل عمل میں موافقت و مطابقت کو باقی رکھنے کے لئے ”تاشری رجحان“ کی موافقت و مراعت کی تعلیت بہت اہم ہے۔ یہی رجحان ان تمام متعاقب حواری حالات میں اپنی اصلی غایت کو تلاش کر لیتا ہے، جن پر محض فکر ہو رہا ہے۔

جس چیز کو دگنا فو نے ”تاشری رجحان“ کہا ہے وہ بعینہ وہی چیز ہے جس کو ان تمام صفحات میں ”طلبی رجحان“ یا کسی غایت کی خواہش کہا اس کے لئے جدوجہد کہا گیا ہے۔ جو خواہش کہ عمل استدلال کو باقی رکھتی اور اس کی رہنمائی کرتی ہے وہ اس سوال کا جواب معلوم کرنے کی خواہش ہے جس کے متعلق ہم کو شبہ ہے۔ یہ خواہش براہ راست جبلت استعجاب سے بھی پیدا ہو سکتی ہے اور ان دیگر غایات کی خواہشات سے بھی جن تک پہنچنے کے لئے یہ علم (جس کی اس استدلال میں تلاش ہے) لازمی وسیلہ ہے۔ اسی غایت کی انتخابیت کے لئے جہیں نے فراست کا موزوں نام تجویز کیا ہے۔ اور یہی عنصر اچھے استدلال کرنے والے اور برے استدلال کرنے والے کا مایہ الامتیاز ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دو اشخاص علم یا صحیح یقینات کا مساوی ذخیرہ رکھتے ہوں، لیکن زیادہ فراست والے شخص کی غرض غالب ان ذخیروں میں سے ان چیزوں کو جن لیتی ہے جو اس کے مفید مطلب ہیں۔ اس کے مقابلے میں کم فراست والا شخص چوتھ تک اس لئے نہیں پہنچتا کہ مناسب و موافق مذاقات بروئے کار

نہیں آتے۔

مختصر یہ کہ اس قسم کے استدلال میں انتہا بیت یا فراست بہت اہم عنصر ہے، لیکن یہ کوئی نیا عنصر نہیں۔ یہ اسی قسم کا عنصر ہے جو عملی سعی و خطا کی سطح پر اس عمل کو خالص بنانے کے عمل سے مختلف کر دیتا ہے، یہ عمل خواہ انسانوں میں ہو، خواہ حیوانات میں۔ یہی وہ جزو ہے جو ایسا سے لے کر انسان تک تمام سطحات پر عقلی تطابق کا جوہر ہے۔

## استقرائی استدلال

اب استدلال کی دوسری یعنی استقرائی قسم پر غور کرو۔ متحد و مشاہدات و اطلاعات سے مجھے معلوم ہوا ہے کہ کھروالے دودھ پلانے والے جانوروں کی یہ انواع سبزی خور ہیں۔ اس کے بعد میں ایک کھر والے دودھ پلانے والا جانور دیکھتا ہوں کہ جس کو میں نے اس سے قبل کبھی نہیں دیکھا۔ فرض کرو کہ یہ جانور اچھی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیا کھاتا ہوگا؟ اب میں اپنے ذہن میں اس قسم کے دودھ پلانے والے جانوروں کی بہت سی معلومہ مثالوں کا اعادہ کرتا ہوں مجھے معلوم ہے کہ یہ سب سبزی خور ہیں۔ لہذا میں نتیجہ نکالتا ہوں کہ یہ بھی سبزی خور ہی ہوگا۔ یہ مثال بہت سبق آموز ہے کیونکہ ہمارے اکثر واقعی استدلالوں کی طرح درحقیقت (۱) یہ بھی استقرا اور استخراج دونوں کو شامل ہے (۲) اس سے بھی کوئی قطعی یقین نہیں بلکہ ایک آزمائشی یقین یعنی ایک قیاس حاصل ہوتا ہے جو فعل کے رہنما کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اس قیاس کا نتیجہ یہ ہے کہ ”یہ جانور سبزی خور ہے۔ اس کے سامنے گھاس ڈال کر دیکھو۔“ (۳) اس میں بھی عمل استدلال کی مختلف کڑیاں کم و بیش ضمنی ہیں نہ کہ صریحی۔

اس استدلال کا استقرائی حصہ تو صرف اس قدر ہے کہ میں اپنے ذہن میں کھردے جانوروں کی مثالوں کا اعادہ کرتا ہوں۔ اب اگر یہ تمام مثالیں باہم متفق ہوتی ہیں تو اسی عمل کی بنیاد پر میں حکم لگاتا ہوں کہ ”یہ ایک کھردا لاجانور ہے“ لہذا یہ سبزی خور ہے۔ اس استقرائی عمل میں فقط ایک مثال کا ادراک، یا تذکرہ بھی ہو سکتا ہے اور بہت سی متعدد مثالوں کا بھی۔ میرا شکاری ملازم کہہ سکتا ہے کہ ”یہ تو خیر سے ملتا جلتا ہے“ لہذا اس کو گھاس دے کر رکھیو۔ اسی طرح میرا ساتھی جو ماہر حیوانیات ہے کھردے جانوروں کی وہ تمام انواع گنوا سکتا ہے جو اسے معلوم ہیں۔

استقرائی عمل کی سادہ ترین صورت، بلکہ کہنا چاہئے کہ وہ جرثومہ جس سے یہ بالکل تدریجی طور پر ترقی پاتا ہے وہ بادثوق پیش بینی ہے جو ایک واحد تجربے پر موقوف ہوتی ہے۔ مثلاً اس حالت میں جب ”دودھ کا جلا چھا چھوک چھوک کر مینا ہے“ یا جب کوئی جانور ایک شخص کی طرف سے تکلیف اٹھا کر تمام آدمیوں کی عقل دیکھ کر بھاگتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک منطقی اپنے ہاتھ میں کوئی کیڑا لیتا ہے اور یہ کیڑا اس کے ڈنک مارتا ہے۔ دوسری مرتبہ وہ اسی طرح کا ایک اور کیڑا دیکھتا ہے لیکن اسے ہاتھ نہیں لگاتا۔ یہ اپنے کردار کے جواز کو اپنے ذہنی عمل کی توضیح سے ثابت کرتا ہے۔ وہ اس کو ایک ایسا استقرائی عمل کہتا ہے جس کے بعد ایک استخراجی عمل ہوتا ہے۔ اس کا استدلال ذیل کی صورت کا ہو سکتا ہے۔ ”یہ کیڑا اس کیڑے سے بہت مشابہت رکھتا ہے۔ جو جانور کہ باہم بہت زیادہ مشابہت رکھتے ہیں وہ ایک ہی نوع کے ہوتے ہیں۔ ایک ہی نوع کے تمام حیوانات کا کردار ایک ہی حالات میں یکساں ہوتا ہے۔ اس کیڑے نے مجھے ڈنک مارا تھا لہذا یہ بھی ڈنک مارے گا“ لہذا عقل مند کی بات یہ ہے کہ اس سے اجتناب کیا جائے۔“

ہمارے اکثر استدلال ہماری توقعات یا ہمارے افعال کے جواز کو اسی طرح ثابت کرنے کی کوششیں ہوتے ہیں۔ ان میں ہم اپنی توقعات اور اپنے افعال کے محرکات کی توضیح کیا کرتے ہیں۔ کسی شے کا ایک واحد تجربہ توقع کو معین کرنے

کے لئے کافی ہوتا ہے بشرطیکہ یہ شے کسی قوی طلبی رد عمل کا باعث ہو۔ اگر یہ رد عمل کم قوی ہوتا ہے تو تجربہ کی تکرار ضروری ہو جاسکتی ہے۔ پھر جس قدر زیادہ یہ تکرار ہوتی ہے اسی قدر زیادہ قوی ہماری توقع ہو جاتی ہے۔ چنانچہ فرض کرو کہ ہر موقع پر پنیر کھانے سے مجھے تکلیف ہوتی ہے۔ آخر میں میں ایک تقسیم کرتا ہوں کہ پنیر کی ہر خوراک تکلیف پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد جب میرے سامنے کوئی کھانا پیش کیا جاتا ہے اور مجھ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں پنیر ہے تو میں اس کو کھانے سے انکار کر دیتا ہوں یعنی یہ کہ میں اپنے عام اصول سے یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ یہ کھانا بھی تکلیف کا موجب ہو گیا۔ لہذا میرا انکار بالکل معقول اور عاقلانہ ہے جس ذہنی عمل کی بنا پر میں اس کھانے سے انکار کرتا ہوں اس کو استدلال کا نام دینے میں کسی کو بھی تامل نہ ہوگا، کیونکہ اس میں بھی صریح تصدیقات اور سابقات ثابت شدہ تصدیقات سے ایک نئے یقین کا انتاج شامل ہے۔ تاہم استدلال کے جس استقراری حصہ سے میں اس تقسیم تک پہنچتا ہوں وہ استقراری سادج عددی ہے۔ اس میں گزشتہ مثالوں کا ذہنی اعادہ ہوتا ہے اور بس۔ یا یوں کہو کہ اس میں چند یا بہت سی خاص مثالوں کی تسلسلی ترتیب ہوتی ہے۔ خالص استقرار ہمیشہ اور بالضرورت اسی طرح کا ہوتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جو تمام خطیقوں میں سے سب سے زیادہ معقول آدمی ہے کہتا ہے:-  
 ’’روزمرہ زندگی اور سائنس میں ہم کسی صداقت کو ثابت کرنے سے قبل اس کا شبہ کیا کرتے ہیں۔ ہمارے استدلالات ہمیشہ ہمارے قیاسات سے پیچھے رہ جاتے ہیں۔ ان میں ہم دراصل کسی ایسے یقین کے وجود کا جائزہ لیتے ہیں جو پہلے ہی منتقل ہونے لگا ہے‘‘ (مصنف)  
 علامہ۔ حکمی و علمی استقرار میں یہ عمل صنیت یا ہویت اور تعلیل کے ان مابعد الطبیعیاتی افتراضات کی وجہ سے بہت ملطف ہو جاتا ہے جو علوم طبیعیہ میں بہت مفید اور قابل عمل قیاسات ثابت ہوتے ہیں۔ ہم اس فرض کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ یہی افتراضات علوم حیاتیہ میں بھی بلا خوف و خطر استعمال کئے جاسکتے ہیں۔ یہی فرض میکاکی عقیدہ کی جان ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سب سے زیادہ عام طور پر مسلم حیاتیاتی قیامات میں سے بعض مثلاً یہ تقسیم کہ تمام حیوانات فانی ہیں اسی طرح کے استقراری سادج عددی پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ خالص استقراری (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

استدلال کی پہلی صورت کی طرح استقرار کی کامیابی کا انحصار اچائی، تخیل کی انتخابیت کی کامیابی پر ہے یعنی اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ اچائی، تخیل مناسب مثالوں کا ہمارے ذہن میں اچھا کرے، اور اس کو ہم نے پیچھے کہیں، جیمس کے اتباع میں فراست کہا ہے۔ دوسرے الفاظ میں استقرار کی کامیابی بھی فراست پر موقوف ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ استقرار اپنی خاص صورت میں زبان کے استعمال کے سوا اور کچھ نہیں اور زبان کا یہ استعمال صرف اس فرض سے ہوتا ہے کہ (گزشتہ تجربات سے معین ہونے والی) باوثوق توقع مراعات بیان کئے ہوئے یقین کے درجہ تک پہنچ جائے۔ اس میں ذہنی فعلیت کے کوئی ایسے اصول شامل نہیں ہوتے جو ادنیٰ سطحات پر چہیں پائے جاتے۔

یہ چار سے ذہنوں کی خوبی بھی ہے اور کمزوری بھی کہ ہم بہت جلد یہ یقین کر لیتے ہیں کہ کسی سلسلہ ارتسامات کی ابتدائی کڑیوں کے امادے سے اس تمام سلسلے کا امادہ ہو جائے گا اور اگر یہ ارتسامات کسی قوی بھان کا باعث ہوتے ہیں تو پھر تو ہمارا یہ رجحان خصوصیت کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اسی رجحان کی وجہ سے ہم چند ہی تجربات کے بعد مفروضیہ سے ابتداء اور تشفی بخش اشیاء کی تلاش کرتے ہیں۔ لیکن یہی رجحان ان شتاب کار آند اور ناقص تعلیمات کا بھی باعث ہوتا ہے جو ہمارے استدلال کی عام ترین کمزوریاں ہیں اور جو اکثر غلط نتائج کی طرف رہبری کرتی ہیں۔ ان دونوں حیثیتوں سے ہماری زبان اس طبعی رجحان کی تقویت کرتی ہے۔ کسی عام نام یا اسمِ مکرہ کا استعمال گویا تعمیم کرنا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ زیر بحث

---

(بقیہ حاشیہ منقولہ گزشتہ) تعمیم مدت تک بالکل ثابت شدہ مانی جاتی رہی یاں تک کہ واسطیان نے ثابت کیا کہ بعض حیوانات (بعض پروٹوزوا) مرتے ہی نہیں یعنی یہ فانی نہیں۔ یہ قانون کہ تمام اجسام اوپر سے نیچے کی طرف گرتے ہیں یا یہ کہ مادہ کا ہر ذرہ دوسرے ذرے کو کھینچتا ہے میرے نزدیک ایک خالص استقرانی تعمیم ہے جو بہت سی مثالوں کے احاطہ بیحد مستحق



غصے کی بھی بعینہ وہی ماہیت ہے جو اسی نام کی دیگر اشیا کی ہے لہذا ہم کو اس سے بھی وہی توقعات ہو سکتی ہوئی چاہئے اور ہوتی ہیں جو ان دیگر اشیاء سے ہوا کرتی ہیں۔ چنانچہ مذکورہ بالا مثال میں جب میں یہ بیان تسلیم کر لیتا ہوں کہ ”یہ پنیر ہے“ تو پھر میں اس سے بھی انہیں نتائج کی توقع کرتا ہوں جو پنیر کو اور صورتوں میں کھانے سے میرے مشاہدے میں آئے تھے۔ اسم کے استعمال سے میری اس تعلیم (یہ مری ہو یا ضمنی) میں بہت آسانی پیدا ہوئی ہے کہ پنیر مجھے موافق نہیں آتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نام ناموں کا اطلاق جو ہر استقرائی تعلیم کا عمل ہے۔ اس کا فعل بہترین صورت میں اس وقت نظر آتا ہے جب ہم خاصۃً کیمیائی مادوں سے بحث کر رہے ہوں۔ پھر خاک و بار و آتش و آب کے سے بیماری اور بے عناصر کے تعلق سے بھی اس کا یہ فعل کافی بہتر ہوتا ہے۔ حیوانات و نباتات میں بھی یہ خوب کام دیتا ہے کیونکہ فطرت نے انہیں انواع میں مرتب کر دیا ہے اور پھر ہر نوع کے ارکان کو ایسی خصوصیات اور ایسے نشانات سے مزین کر دیا ہے جن کو ہم آسانی سے معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن جب ہم ان اصناف اشیاء پر بحث کرتے ہیں جو انسانی رسم و رواج نے بنائی ہیں تو اس کا فعل بہت کچھ کامیاب نہیں ہوتا۔ اس صورت میں عام نام ان تعلیمات پر دلالت کرتے ہیں جو بہت گمراہ کن ہوتی ہیں مثلاً اس وقت جب ہم ایک شخص کو حیوان ناطق یا بشر الی یا بدعاش یا محب وطن یا قدامت پسند کہتے ہیں۔ کسی صنف اشیاء کے ایک فرد کا اسی طرح جواب دینا جس طرح کہ ہم کسی اور فرد کا جواب دینا سیکھ چکے ہیں مثلاً جب دودھ کا جلا بوجھا چھوچھوک چھوک پیتا ہے یا جب کتا زید کو دیکھ کر بھاگتا ہے کیونکہ خالد نے اس کے ٹوکری تھی (ادنیٰ ترین سطح پر استقرائی تعلیم کو استعمال کرنا ہے۔ لیکن کسی چیز پر ایک نگرہ کا اطلاق کرنا مثلاً یہ کہنا کہ یہ آگ ہے یا یہ لڑکا ہے) اسی طریقے کا اعلیٰ سطح پر استعمال کرنا ہے۔ ایک صنف شے کی بہت سی مثالوں پر (اور آکا یا تخملاً) فکر کرنا اور ان میں سے ہر ایک

میں اس صفت کی موجودگی کو معلوم کرنا جس سے ہم کو دھپسی ہے (مثلاً جلالنا،  
یلبے رحمی) اور پھر کہنا کہ ہر آگ جلاتی ہے، یا تمام لڑکے بے رحم ہوتے ہیں،  
اسی طریقے کا اور بھی اعلیٰ سطح پر استعمال کرنا ہے۔ علمی استقرار میں ہم ایک  
صنف کے تمام افراد کے معیئے اور احصاء کی کوشش نہیں کرتے، بلکہ ہم  
ان نشانات کو دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان تمام افراد  
کی لازمی مشابہت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کافی ہوتے ہیں۔ اس کے  
بعد ہم قانونی علت و معلول (یعنی ایک ہی علل ایک ہی معلولات پیدا  
کرتے ہیں) کی طرف مراعہ کرتے ہیں اور اس کو استخراجی استدلال کے  
مقدمہ کبریٰ کے طور پر استعمال میں لاتے ہیں۔

مختصر یہ کہ استقرائی تقییم کا یہ رجحان اساسی ہے اور حیات ذہنی کی تمام  
سطحات پر اس کا ظہور ہوتا ہے۔ ادنیٰ سطحات پر تو یہ مشابہ اشیا یعنی ایک ہی  
احساسی اشاروں والی اشیا کے جواب میں ایسا رد عمل کرنے کا رجحان ہے، گو یا  
در اصل ایک ہی شے بار بار سامنے آرہی ہے۔ اب چونکہ ہماری دنیا ایسی اشیا  
سے بھری پڑی ہے جو طبعی اصناف میں تقسیم ہو جاتی ہے اور ان اصناف میں  
سے ہر ایک کے افراد ایک ہی احساسی اشارے پیش کرتے ہیں اور ہمارے  
مقاصد کے لئے جو ہر مشابہ ہوتے ہیں لہذا یہ رجحان ہمارے لئے مفید ہوتا ہے  
اور باوجود ان تمام غلطیوں کے جو اس سے پیدا ہوتی ہیں یہ ہماری اعلیٰ ترین علمی  
تقییمات یا قوانین کا سرچشمہ ہے۔

## استخراجی استدلال

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں انسان یا تقریباً الہی یا فوق الفطرت عنصر  
کی اگر کہیں توقع کی جاسکتی ہے تو عمل استدلال کے استخراجی درجہ پر کی جاسکتی  
ہے جو اس دعویٰ سے مدلول ہوتا ہے کہ عقل (Reason) تمام ذہنی

وظائف کا مقابلہ اور ان سے کلینتہ مختلف ہے اور یہ کہ یہ ان سے ترقی نہیں پاسکتا  
 فرض کرو کہ ہم کو ایک نئی چیز مثلاً سمندر کی لکڑی دکھائی دیتی ہے اور ہم  
 معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ یہ حیوان ہے یا درخت۔ پھر فرض کرو کہ ہم کو یہ تسلیم ہے کہ تمام  
 عضوئے جو ہوا میں سانس لیتے ہیں حیوانات ہوتے ہیں۔ ہم اس چیز کا معائنہ کرتے  
 ہیں اور میں بتاتا ہوں کہ اس میں آلات ہیں جو غیر مشتبہ طور پر اگلی پھر دوں کی شکل کے  
 ہیں جن کا کام سانس لینا ہے۔ میں کہتا ہوں ”لہذا یہ حیوان ہے“ میرے ان الفاظ  
 سے جو عمل استدلال تمہارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ دو مقدم یقینات یعنی  
 (۱) تمام ہوا میں سانس لینے والے عضوئے حیوانات ہوتے ہیں اور (۲) یہ ہوا میں  
 سانس لینے والا عضو یہ ہے سے ایک نئے یقین کا خالص اور محض استخراج (استنباط)  
 ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ تم مقدم یقینات تک کس طرح پہنچے اور یہ کہ ان  
 میں سے پہلا یقین بالضرورت صحیح نہیں۔ اگر یہ تمہارے ذہن میں ثابت شدہ ہیں

۱۱۔ ریاضی کے عام یقینات سے قطع نظر کر لینے کے بعد ہمارے کوئی بھی عام یقینات قطعی طور پر  
 صحیح نہیں ہوتے۔ ان کے متعلق زائد سے زائد یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ عمدہ قابل استعمال قیاسات  
 ہیں۔ مجرد عدد اور مکان پر استدلال میں ہم ان نتائج تک پہنچ سکتے ہیں جو قطعی طور پر صحیح ہیں۔  
 لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے استدلال کی حدود (Term) مناسب اور مکمل طور پر  
 متعین ہیں۔ یہ بیان کسی اور ایسے استدلال پر صادق نہیں آتا جن میں مقدمات کلیہ شامل ہوتے  
 ہیں۔ علوم طبیعیہ میں ہم عام بیانات اور کلیات مدون کر سکتے ہیں لہذا ان میں ایسے استدلالات  
 ممکن ہیں جو تقریباً قطعی طور پر صحیح ہوتے ہیں مثلاً اس وقت جب ہم دباؤ اور حرارت کے  
 مختلف حالات میں گیس کے حجم پر بحث کر رہے ہوں یا ہم کہیں کہ دس گلاس پانی کا وزن ایک  
 گلاس پانی کے وزن سے دس گنا ہوتا ہے۔ لیکن موخر الذکر طرح کا بیان صرف اس وقت  
 صحیح ہوتا ہے جب پانی خالص ہو اس کی حرارت ایک ہی ہو اور زمین کے مرکز سے اس کا  
 فاصلہ مساوی ہو اور اسی قسم کے اور حالات غیر متغیر ہوں۔ چونکہ یہ شرائط صحیح معنوں میں  
 کبھی پوری نہیں ہوتیں لہذا ہمارے استدلالات بھی کبھی قطعی طور پر صحیح نہیں ہوتے  
 حیاتیات، نفسیات اور تمام علوم انسانیہ اور خصوصاً (بقیہ حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

اور اگر تم ہمارے سوال کا جواب معلوم کرنے کے خواہشمند ہو تو میرا استدلال قطعی ہے۔ تم اس کا اقرار کرنے سے انکار نہیں کر سکتے، یہی اقرار وہ تقدیر ہے جو نیا یقین قائم کرتی ہے۔ تمہارا مقدم یقین (۱) جو استدلال کا گویا مقدمہ کبریٰ ہے تمہارے ذہن میں ایک ذہنی نظام (ایک تصور) کے وجود کا ہم معنی ہے۔ یہ نظام دو اور نظامات (تصورات) کی اور کی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ ان دو نظامات میں سے ایک تو ”تمام ہوا میں سانس

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ گزشتہ) مابعد الطبیعیات میں ہمارا حال اور بھی بُرا ہوتا ہے۔ فلاسفہ کی یہ کوشش بالکل لاعمل ہے کہ وہ ایسے عام بیانات مدون کریں جو قطعی طور پر صحیح ہوں، لیکن جن میں محض تکرار الفاظ نہ ہو اور جو علم ہندسہ کے علوم متعارفہ کی طرح ان قیاسات کے عقائد کبریٰ بن سکیں جن سے بالکل نئے اور قطعی طور پر صحیح بیانات منتج ہو سکیں۔ ان شعبوں میں ہمارے علم کی تجربیت بالکل ناقابل علاج ہے اور ہمارے عام بیانات یا ”کلیات“ کا فقدان یقین قابل افسوس ہے۔ لہذا ہمارے استدلالات زائد سے زائد ایسے بیانات ہیبا کر سکتے ہیں جن کا درجہ احتمالییت غیر یقینی و غیر معترف ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان سے اس قسم کے قیاسات تقدیری حاصل ہوتے ہیں جو فعل کے رہنما بن سکتے ہیں۔ ان قیاسات تقدیری کی صحت ان کی قابلیت عمل کے تناسب سے فرض کی جاتی ہے۔ محققین علوم نے عرصہ ہوا کہ یہ معلوم کر لیا ہے کہ یہی ان کے عام حقائق، قوانین یا اصول کی حیثیت ہے۔ جب ولیم جیمس مرحوم نے واضح کیا کہ دیگر شعبہ جات علم مثلاً تاریخ، اخلاقیات، اور مابعد الطبیعیات کے عام بیانات بھی اسی طرح کے ہیں اور یہ کہ ”صحیح“ کی صفت درحقیقت صرف یہ معنی رکھ سکتی ہے کہ یہ بیانات اچھے قابل عمل قیاسات تقدیری ہیں تو علمی بصیرت کی اس سادہ توسیع پر بہت لے دے کی گئی اور افلاطینی صلت (Pragmatism) کا نام دے کر اس کو ایک فلسفیانہ بدعت شنیعہ کہا گیا اور اس وجہ سے اس کو نشادِ ظلمت بتایا گیا۔ (مصنف)

ع۔ اگر تم میں کسی ایسی صورت حال کی قوی خواہش غالب ہے جو اس نتیجہ کے منافی ہے اور اگر یہ حقیقت کو جاننے میں مانع آتی ہے تو پھر یہ استدلال تم پر کوئی مجبور کن قدرت نہیں رکھتا۔ (مصنف)

لینے والے حیوانات کا مقابل ہے اور دوسرا حیوانات کا ان کو علی الترتیب ب ج کہو اور مجتمہ نظام کو ب ج۔ تمہارا مقدم یقیناً (۲) جو استدلال کا مقدمہ صغریٰ ہے، اسی طرح تمہارے ذہن میں ایک نظام (ایک تصویا کے وجود کا ہم معنی ہے۔ یہ نظام بھی اسی طرح دو اور نظامات (نظورات) کی ادراکی ترکیب کا حاصل ہے۔ ان میں سے ایک د، تو اس عضوے کا مقابل ہے اور دوسرا ب، جو اس میں سانس لینے والے حیوانات کا یعنی یہ کہ نظام ب (جو اس میں سانس لینے والے حیوانات) ایک طرف نظام ج (حیوانات) کے ساتھ مترج ہے اور دوسری طرف نظام د (یہ عضوے) کے ساتھ۔ ان تینوں نظامات کے یکے بعد دیگرے عمل کا نتیجہ یہ ہے کہ د اور ج کے درمیان ایک نئی ادراکی ترکیب ہوتی ہے۔ ذہنی ساخت کے نقطہ نظر سے استخراجی استدلال (استنباط) بالواسطہ ادراک کا عمل ہے۔ د اور ج کی ادراکی ترکیب صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ یہ دونوں پہلے ہی سے ب کے ساتھ مترج ہیں۔

کہا جاسکتا ہے کہ یہ استخراجی عمل آخر سوائے تلازم کے اور کیا ہے؟ ہمارے پاس تین نظورات، ب، ج، اور د ہیں۔ ب ج اور د دونوں کے ساتھ متلازم ہے۔ پھر جب پہلے ب کا احیاج کے ساتھ ہوتا ہے اور پھر د کے ساتھ توج اور د متلازم ہو جاتے ہیں لیکن میں پھر کہتا ہوں کہ تلازم نہیں ہے، بلکہ تلازمی احیاء تصدیق ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ دو نظامات کی ترکیب کے یہ معنی نہیں کہ امتزاج کے بعد وہ دونوں اپنی اپنی فرویت کو بالکل کھو بیٹھے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ادراکی ترکیب کے بعد بھی ہم ان دونوں معروضات کو میز اور علیحدہ سمجھ سکتے، اور اس ہی حیثیت سے ان پر گفتگو کر سکتے ہیں، گو جب ہم کہتے ہیں کہ ”یہ وہ ہے“، (یعنی ہوا میں سانس لینے والے حیوانات ہیں) تو ہم ان کو جزو آہم معنی کر دیتے ہیں۔ اسی واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ادراکی عمل نظامات کا کامل امتزاج نہیں بلکہ جزئی امتزاج ہے۔ تلازم اور نظامات (نظورات) کی ترکیب کا جو تجلیم ہم چاہیں قائم کر لیں، لیکن بہر صورت ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ یہ بالکل مختلف اعمال ہیں اور یہ کہ ان کی وجہ سے زیر غور نظامات کے

درمیان مختلف تعلقات پیدا ہوتے ہیں۔ ان ہی تعلقات کو علی الترتیب ان ضوابط میں بیان کیا جاتا ہے کہ ”ح اور ج“ (تلازم) اور ”ج ہے“ (ادراکی ترکیب)۔

اب اس استدلال میں لفظ ”تمام“ کی اہمیت اور معنوں کے اس محل میں جسے ہم محل استدلال کہتے ہیں اس کے اہم حصہ پر ذرا غور کرو۔ یہ لفظ ”تمام“ اس استدلال کے لفظی اظہار میں حذف کیا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں اس استدلال کی شکل یہ ہوگی۔

ب ج ہیں

ح ب ہے

لہذا ح ج ہے

اس اظہار میں یہ واضح نہیں ہوتا ہے کہ ہماری مراد تمام ب سے ہے یا بعض ب سے۔ موخر الذکر صورت میں ”حد او سطح غیر محصور رہ جاتی ہے“ اور اس لئے استدلال ناقص اور غیر قطعی ہو جاتا ہے۔ یہ استدلال قطعی صرف اس طرح بنایا جاسکتا ہے کہ مقدمہ کبریٰ میں لفظ ”تمام“ داخل یعنی اس بیان کو کلیہ بنا دیا جائے۔

عام طور پر ہم لفظ ”تمام“ حذف کر دیا کرتے ہیں اگرچہ یہ ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہے۔ استدلال قیاسی کی صورت میں لا کر اس استدلال کی توضیح کرنے سے ”تمام“ کے معنی آئینہ ہو جاتے ہیں۔ جو کلیت کہ لفظ ”تمام“ سے مدلول ہوتی ہے اسے اکثر بہت اہمیت دی جاتی ہے۔ اس کو استدلال کی لازمی اور مخصوص خصوصیت سمجھا جاتا ہے۔ انسان اور حیوان میں فرق اسی بنا پر کیا جاتا ہے کہ مقدم الذکر ”کلیات“ کے ذریعہ فکر کرتا ہے اور موخر الذکر یعنی حیوان صرف مخصوص اشیاء پر فکر کر سکتا ہے۔ لیکن اس بیان میں ایک مغالطہ ہے جس کی طرف ہم اس سے قبل سے توجہ دلا چکے ہیں۔ ہماری مراد اس فرض سے ہے کہ ابتدائی ذہن صرف مخصوص انفرادی من حیث ہی کا ادراک کرتا ہے اور یہ کہ ترقی سے مراد یہ ہے کہ خاص ”تصورات“ مل کر عام ”تصورات“ بن جائیں۔ ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں کہ جو بچہ دودھ سے جلنے کے بعد مچھا چھ بھوک بھوک کر پیتا ہے اس کے فکر میں کلیہ متضمن ہے۔ اسی طرح جو حیوان ایک شخص کی طرف سے بدسلوکی کا تجربہ کر کے ہر دیکر شخص

سے بھاگتا ہے، اس کے تفکر میں بھی یہ غمنا موجود ہو کر رہتا ہے۔  
 استخراجی عمل استدلال میں ایک خاصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ ہر مشمول سے بالکل علیحدہ اور اس پر فائق ہوتا ہے۔ اسی خاصیت کی وجہ سے یہ باقی تمام ذہنی وظائف سے بالکل علیحدہ ہو گیا ہے۔ استدلال اس خاصیت کا اکتساب بدرجہ اتم اس وقت کرتا ہے جب اس کو افتراضی صورت دی جاتی ہے۔ ہم کہتے ہیں اگر تمام کالای ہیں، اور اگر ن ایک کلابے تو ن ایک سی ہے۔ کالائی یا ن کچھ ہی ہوں۔ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایک عمل استدلال ہے جو ہم کو اقرار کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ نتیجہ ان یقینات سے نکلتا ہے جو پہلے سے قائم ہو چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ استدلال ہر مشمول سے بالاتر اور امور واقعہ پر ہر یقین سے برتر ہو جاتا ہے اور خالص فکر کی اعلیٰ دنیا میں اپنا گھر بناتا ہے بلکہ مجرد فکر کی صورتوں میں اس کے معمولات رہیں۔ یہی بلاشبہ شہادت ہے اس بات کی کہ ذہنی مجرد علامات کے ذریعہ فکر کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ لیکن پھر بھی اس میں وظیفہ کا کوئی ایسا بنیاد اصول یا نہی قسم شامل نہیں جو استدلال کی ادنیٰ صورتوں میں موجود نہ ہو۔

علم۔ ان بہت زیادہ مجرد استدلالات سے اس امر کی ضرورت تو واضح ہوتی ہے کہ استدلال کو محض تلاویٰ ایسا کاکیل ثابت کرنا اور اس مقیدہ کی استلزام محالیت کے طریقہ سے تردید کی کوشش بے حاشی ہے جس کا دعویٰ ہے کہ استدلال صرف زبان کی مشینوں کا کھیل ہے۔ مندرجہ ذیل دو استدلالات کا مقابلہ کرو:-

تمام کالای ہیں، ن کلابے، لہذا ن سی ہے۔

تمام کالای ہیں، ن سی ہے، لہذا ن کلابے۔

ہر ترقی یافتہ انسانی ذہن معلوم کر سکتا ہے کہ مقدم الذکر استدلال تو قطعی ہے لیکن موخر الذکر ایسا نہیں لیکن جو شخص کہ اس قسم کے مجرد لفظی روابط سے واقف نہیں وہ الفاظ اور خصوصاً "تمام" اور "ہے" کے معنوں کو سمجھ بغیر یہ فرق معلوم نہیں کر سکتا۔ تاہم گزشتہ سماع و نظم کی وجہ سے جو تلازمات ان الفاظ و حروف (محشیہ) آوازوں اور حرکی مشینوں کے میں قائم ہوئے ہیں یا جو لفظی مادات ان کی پڑی ہیں ان میں سبھی اس شخص (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)۔

اب استخراجی عمل کی اس صورت پر غور کرو جو احتجاج کے لئے نہیں بلکہ صداقت کے انکشاف کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ جب میں تم سے کہتا ہوں کہ یہ عضو یہ ہوا میں سانس لینے والا ہے، لہذا یہ حیوان ہے تو میں صرف اپنے استدلال کو بیان ہی نہیں کرتا۔ اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے ہیجان کے زیر اثر کہ ”کیا یہ حیوان ہے؟“ میں عضوے کی مناسب و موزوں خصوصیت کا اندرا کا یا تخیلاً انتخاب کرتا ہوں۔ یعنی یا کہ معلوم کرتا ہوں کہ یہ ہوا میں سانس لیتا ہے۔ یہ پھر اسی انتخابی وظیفہ کی کار فرمائی کی مثال ہے جسے ہمیں کے ابتداء میں ہم نے فراست کہا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ جوہر بعینہ وہی وظیفہ ہے جو تمام سطحیات پر مقصدی فعلیت کا طفرہ امتیاز ہے اور سعی و خطا کے عمل کو خاصۃً بے تحاشہ عمل کی فہرست سے خارج کرتا ہے۔ لہذا مناسب و موزوں یقین کا یہ فریضہ انتخاب استدلال کی تین مذکورہ بالا قسموں میں سے ہر ایک کی انکشافی صورت کی لازمی خصوصیت ہے۔

ادرا اگرچہ یہ انتخابیت تمام سطحیات کی ذہنی یا مقصدی فعلیت کی ماہ الا امتیاز ہے لیکن اس وظیفہ کی اصلی ماہیت کا بہترین انکشاف اس صورت میں ہوتا ہے جس میں کہ یہ انکشافی استدلال کی اعلیٰ ترین سطح پر سب سے زیادہ صراحت کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ ہم پھر حکیم الف اور جنون مسکری کے مریض وکیل ب کی طرف عود کریں گے۔ میں اپنے ذہن کی ساخت میں دو مقدم یقینات رکھتا ہوں کہ جن میں ابھی تک باہمی تعلقات قائم نہیں ہوئے۔ اس کے بعد مجھے ب کی قابلیت اعتماد میں شبہ ہوتا ہے۔ لہذا جب کبھی میں ب کا خیال کرتا ہوں تو اس سوال کا جواب معلوم کرنے کی خواہش مجھ میں پیدا ہوتی اور عمل کرتی ہے۔ یہ ہیجان اپنی تشنگی چاہتا ہے لہذا میں ذہناً پُر فعلیت رہتا ہوں مجھے بہت سی ایسی باتیں یاد آتی ہیں جن کو ب سے نقل ہے۔ اس حالت میں اس کی ناقابلیت اعتماد کی مختلف صورتیں اور شہادتیں میرے فکر کا مفکر



ہوتی ہیں۔ اب اور انکی اعمال ان کے تمام میلانات کو ایک واحد نظام کی صورت میں منظم کرتے ہیں اور اس تنظیم میں زبان کو بہت زیادہ دخل ہوتا ہے۔ میرا ہیجان یعنی جاننے کی میری خواہش اس نظام میں داخل ہوتی ہے اور اس کا جارہ لیتی ہے۔ اس آٹنا میں تمام نظام میں تحت شعوری نتیجہ رہتا ہے اور میں کم و بیش صراحتہ اس کی ناقابلیت اعتماد کی مختلف صورتوں پر یکے بعد دیگرے غور کرنا شروع کرتا ہوں۔ جب میں خفیہ شراب نوشی اور جنونِ مسکری پر غور کرتا ہوں تو یہ ہیجان حکیم الف کے پہلے مریض کی طرف رُخ کرتا ہے اور چونکہ فعلیت کا تمام نظام اب سے متعلق ہے لہذا اس کے بعد یہ یقین کہ اب الف کا ہیلامریض تھا متحرک ہوتا ہے۔ میں ایک حکم لگاتا ہوں اور جانتے کی میری خواہش اس سے یقین میں اپنی غایت کو پالتی ہے

اس کا مطلب یہ ہے کہ استدلال کی تمام صورتیں بالواسطہ ادراک کے اعمال ہیں۔ یہ "حد اوسط" کا استعمال کرتی ہیں۔ "حد اوسط" ایک شے ہے جس کا ادراک اس صورت میں ہوتا ہے کہ یہ دو دیگر اشیاء کے ساتھ جزئی مشابہت رکھتی ہے۔ لہذا اس کی مدد سے ان دونوں اشیاء کی کسی لازمی وجوہی مشابہت کا ادراک ہوتا ہے۔ حد اوسط کا یہی استعمال وہ ضروری خصوصیت ہے جو استدلال کو باقی تمام ذہنی اعمال سے مختلف بناتی ہے۔ لیکن استدلال کی علامت کی بنا پر ہم استدلال اور تصدیق کے سادہ عمل کے درمیان کوئی بین حد فاصل قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد اوسط یا واسطی یقین صراحت کے مختلف درجوں میں استعمال ہو سکتا ہے۔ جب رائسن کرو سونے ریت پر نقش یاد کیجئے تو وہ سہم گیا اور اس پر ایک بہت زیادہ متفق اور مخلوط جذبی حالت طاری ہوئی۔ ہم کہیں گے کہ اس نے اس نقش پاسے یہ نتیجہ نکالا کہ کوئی شخص ابھی حال ہی میں یہاں آیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کا جذبہ ایک بصری ارتسام کا قوری جواب معلوم ہوتا ہے تاہم یہ اس کے اس یقین کا نتیجہ تھا کہ کوئی شخص اس ساحل پر اتر چکا ہے۔ اب یہ یقین صرف استدلال کے کافی لیے سلسلہ سے معدق ہو سکتا ہے۔ اگر اس ہی قسم کا نقش

کل ہی کسی غیر آباد چٹان پر دکھائی دے تو اس کی اہمیت اور اس کے معنوں کے متعلق سینکڑوں ضخیم مجلدات فوراً شائع ہو جائیں گی۔ میرے نزدیک ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ ایک عمل استدلال اس جذبہ پر دابنسی کو دسو کے ذہن میں مقدم تھا اور اسی نے اس جذبہ کی تعین کی۔ اس جذبہ کی تعین اس بصری ارتسام کی صرف اہمیت ہی سے نہیں ہوئی۔ اس نے ہمیںوں تک ہر روز ریت پر اپنے نقوش پا دیکھے ہونگے۔ جس استدلال سے کہ وہ اپنے جذبے کو جائز ثابت کر سکتا تھا وہ بالضرورت اس طرح کا ہوگا۔ اس قسم کے تمام نقوش انسان کے پاؤں کے ہوتے ہیں۔ لہذا یہ بھی کسی انسان کے پاؤں ہی کا نقش ہے۔ میں اس سے قبل یہاں کبھی نہیں آیا لہذا یہ میرے پاؤں کا نقش نہیں ہو سکتا بلکہ یہ کسی اور شخص کا نقش پا ہے۔ پھر یہ نقش پاتا زہ ہے کیونکہ کل ہی اس ریت پر موج کا حملہ ہوا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص قریب ہی موجود ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کا کوئی صریح استدلال اس کے جذبہ کی جواب پر مقدم نہ تھا اور نہ اس سے اس جذبہ کی تعین ہوئی۔ یہ مثال بہت کثیر الوقوع ہے۔ ایسی ہی مثالوں سے ہمارے اس قول کی اباحت ثابت ہوتی ہے کہ استدلال یہاں تک کہ ملطف قسم کا بھی زبان کے استعمال کے بغیر بہت سریع السیر اور موثر ہو سکتا ہے۔

استدلال کے مدارج صراحت کی توضیح ایک اور تقریباً تاریخی واقعہ سے بھی ہو سکتی ہے۔ جب فاختہ ہری کو پل جوبیج میں پکڑے گشتی نوح کی طرف لوٹی ہے تو فرض کیا جاسکتا ہے کہ اس کے ظہور سے مندرجہ ذیل رد اعمال پیدا ہوئے :-۔ بل نے ہرے چارے کی غیر واضح پیش بینی میں سر جھکا دیا ہوگا یا حتیٰ نے اپنی سونڈ اٹھا کر چاروں طرف سونگھا ہوگا اور بندروں نے جوش میں آکر مختلف آوازیں نکالی ہوں گی اور افق کا جائزہ لیا ہوگا۔ ہام نے کہا ہوگا ہیں! مجھے تو آج تک سبز پتہ دکھائی نہ دیا۔ اس کو یہ کہہ کر مل گیا ہے؟۔ ہام نے جواب دیا ہوگا "میرا خیال ہے کہ اسے کہیں کوئی درخت مل گیا ہے" یا فط بوئے ہوں گے آپ دلی دور نہیں۔ حضرت نوحؑ کی بیوی نے فرمایا ہوگا "آئندہ میرا سحر ہے! یہ تو بالکل نئے پتے معلوم ہوتے ہیں۔ اب میں صاف ہی کیوں نہ کہہ دوں

کہ اس غلیظ ٹوٹی پھوٹی کشتی سے میرا تو ناک میں دم آ گیا ہے، حضرت نور نے ارشاد کیا ہوگا، تمہارے بچو! خدا نے اپنا کام پورا کیا۔ کفار و بدکردار لوگ تباہ ہو گئے، آؤ ہم سب مل کر اس نئی حمد و ثنا کریں، اور پھر ان جانوروں کو اتارنے کی تیاری کریں۔ کون بتا سکتا ہے کہ اس روز افزوں صراحت کے سلسلے میں ہم کس مقام پر استدلال کو معلوم کریں گے؟

## نظامات عقائد

ہر ترقی یافتہ ذہن کی ساخت متعدد عقائد پر مشتمل ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر خاص اشیاء و واقعات سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ یا تو منفرد ہوتے ہیں یا زمانی تقابلات یا مکانی نظامات کی صورت میں مجتمع ہوتے ہیں۔ جب ہم کسی شخص کے عقائد کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری مراد کم و بیش عام نوعیت کے عقائد سے ہوتی ہے۔ ہر عام اور معمولی ذہن انسانی میں ایک حد تک یہ نظامات کی صورت میں نظم ہوتے ہیں۔ بہت زیادہ منظم ذہن میں یہ سبب تنظیم اکثر عقائد کو متطابق بناتی ہے اور اسی کی وجہ سے یہ ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں۔ اس علمی عقیدہ کی ساخت اور اس کے اسلوب نشو و نما کو بیان کرنا منطقیوں کا کام ہے اور یہ آپس میں متفق نہیں۔ ایک طرف تو تجربہ یہ ہے کہ اس علمی عقیدہ کا گنبد معکوس ہے اور اپنی ایک یا چند ڈالوں پر ٹھیرا ہوا ہے۔ ان ہی ڈالوں کو قانون تقلیل علت و معلول پر جبلی یقین، مقولات جنم، زمان، مکان، علت و معلول، عینیت، اختلاف، وغیرہ کے خلقی تصورات اور اسی قسم کے اور ناموں سے یاد کیا

۱۔ ان عام عقائد کے قریب تعلقات اور ان کے ایک دوسرے پر منحصر ہونے کے بیان کرنے میں اکثر مبالغہ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ پروفیسر میونسٹر برگ مرحوم اکثر کہا کرتا تھا کہ دوراثری (Telepathy) کا ثبوت اس کے علمی عقائد کا قلع قمع کرنے کے لئے کافی ہے (مصنف)

جاتا ہے۔

فطری، یا سورتی، عقلی ساز و سامان کی ماہیت، اور وسعت کے مسئلہ سے زیادہ مشکل مسئلہ کوئی اور نہ ہوگا۔ صدیوں کے بحث و مباحثہ کے بعد اب ہم صرف ایسے الفاظ وضع کرنے پر قادر ہوئے ہیں کہ جن کے ذریعہ یہ بحث کی جاسکتی ہے۔ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ اس بحث میں دونوں انتہا پسند جماعتیں غلطی پر ہیں۔ صداقت ان کے مین مین ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو گنبد کی جو تشبیہ میں نے ابھی استعمال کی ہے وہ گمراہ کن ہے کیونکہ یہ عمارت نہ تو خاص واقعات کی ایک عرض بنیاد پر قائم ہے نہ عام اصول کی چند ڈالوں پر۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ عمارت ایک بحری عضو کے کی طرح شش جہات میں بڑھتی اور پھیلتی ہے۔ یہ عضو یہ اپنے ماحول سے بے تعلق نہیں رہتا۔ اس ماحول سے جو کچھ کہ یہ جذب کرتا ہے اسی پر یہ پرورش پاتا ہے، اور اسی ماحول کے حادثات کے مطابق اس کی تشکیل ہوتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ خود اپنی فطرت کے قوانین کے مطابق بھی اپنی ساخت کی تشکیل و تنظیم کرتا ہے اور یہ قوانین اس قسم کے ہوتے ہیں کہ جو اس کو ماحول کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کرنے کے قابل بناتے ہیں۔ ذہنی نشوونما اور مکانی تفکر پر جو کچھ میں نے گزشتہ صفحات میں لکھا ہے اس میں ایسا ہی کچھ عقیدہ متضمن تھا۔ اس نازک سوال پر ہم اس سے زیادہ اور کچھ نہ کہیں گے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ چند اذہان ہی ایسے ملیں گے جو عام عقائد کا بالکل متطابق اور ہمہ التناقص نظام رکھتے ہوں۔ ہم پھر اپنی مذکورہ بالاناقص تشبیہ کی طرف عود کریں گے اور ایک باقاعدہ طور پر انتظم ذہن کے بالکل متطابق نظام کو ایک ایسی پرانی عمارت تصور کریں گے جس کے بچوں بیچ ایک گنبد ہے۔ اسی طرح ایک اور شخص کی عقل کو ہم ایک گاتھا طرز کے گرجا سے تشبیہ دیں گے جس کے دو ادنیٰ نوکدار مینارے ہیں، اور یہ دونوں ایک دوسرے سے بالکل آزاد ہیں۔ یہ وہ شخص ہے جو مذہبی اور علمی عقائد کے دو تقریباً بالکل خود مختار نظامات قائم کرتا ہے۔ اسی تشبیہ کے مطابق ایک عالمی کے عقائد ایک نہایت بے ترتیب اور بے قاعدہ گاتھا عمارت کے مشابہ ہونگے۔

جس کا نقشہ نہ یکساں ہے نہ عدم التناقض اور جس کے اوپر بہت سے مینار اور بندشیں ہیں کہ جن میں سے کسی کو گرایا یا مستغیر کیا جاسکتا ہے بغیر اس کے کہ باقیوں پر کوئی اثر ہو۔

اس قسم کے کم و بیش منفرد و منقل نظامات یقیناً جو منطقاً کم و بیش غیر متوافق و غیر مطابقت ہوتے ہیں ان مختلف طلبی رجحانات کے عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں جو بڑے بڑے عوام، مثلاً مذہب، حب الوطن اور خاندان کے عواطف کی صورت میں تنظیم ہوتے ہیں۔ ان عوام پر ہم آئندہ باب میں بحث کریں گے۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ عقائد و یقینات کو ایک عدم التناقض نظام کی صورت میں لانا صرف ان لوگوں کے لئے جزراً ممکن ہو سکتا ہے جن کی تحریک ”صداقت کی بے غرضانہ محبت“ کی طرف سے ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ جملہ خود اپنا نقیض ہے۔ یہ تناقض اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب ہم اس کے معنی بیان کرتے ہیں یعنی یہ کہ جب ہم اس کی بجائے صداقت کی ”بے غرضانہ غرض“ کہتے ہیں۔ مطلب اس سے صرف صادق یقیناً و عقائد یا صداقت کا ایک تربیت یافتہ عاقل ہے جو اتنا کافی قوی ہو کہ اس یا اس نظام عقائد کی طرف اس شدید تعصب کی کاٹ یا اصلاح کر سکے جو باقی ہر قسم کے عواطف کا نتیجہ ہوتا ہے۔

# باب ہفتم

ذاتی ساخت کا نشو و نما (بسلکِ رشتہ)  
عواطف کا نشو و نما اور سیرت کی تنظیم

سیرت کیا ہے؟

ہم نے اس وقت تک بصیرت کی تنظیم پر بحث کی ہے اور اس کو سیرت سے علیحدہ سمجھا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہم نے یہ تسلیم کیا ہے کہ بصیرت، یاد دہانی، تنظیم جوہرِ ہمارے مقاصد کا آلہ ہے اور یہ کہ یہ ہماری خواہشات یعنی ہمارے منصوبے کی قوا، محرکہ کی ماتحتی میں عمل کرتی ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ خواہشات ہمارے سہجانات یعنی ہماری جبلتوں کے طلبی رجحانات ہیں جو محض احساسی اور اک کی سطح پر نہیں بلکہ تحمل کی سطح پر کار فرما ہوتے ہیں۔ ان ہی رجحانات کا منظم نظام جو متنوع اشیاء سے متعلق متنوع غایات کے تحقق کی طرف رخ رکھتا ہے سیرت کہلاتا ہے یعنی یہ کہ سیرت ایک خاص راستے میں لگے ہوئے طلبی رجحانات کے نظام کے ہم معنی ہے۔ یہ مقابلہ سادہ بھی ہو سکتا ہے۔ اور ملتف بھی۔ یہ خوش اسلوبی سے منظم بھی ہو سکتا ہے اور اس خوش اسلوبی سے موثر بھی۔ اسکی بناوٹ ڈھنچ بھی ہو سکتی ہے اور چھیدی بھی۔ اس کا رخ زیادہ تر ادنیٰ غایات کی طرف

بھی ہو سکتا ہے اور اعلیٰ غایات کی طرف بھی۔ اعلیٰ ترین قسم کی سیرت وہ ہوتی ہے جو ملطف ہو، خوش اسلوبی کے ساتھ اور مستحکم طور پر منظم ہو اور جس کا رخ اعلیٰ غایات یا نصب العیوں کے تحقق کی طرف ہو۔ یہ سیرت صرف وہ شخص اکتساب کر سکتا ہے جس کی بصیرت مقابلہ سادہ اور معمولی ہو۔ جس قدر مکمل یہ بصیرت ہوتی ہے اسی قدر کامیابی کے ساتھ یہ سیرت اپنی غایات کے تحقق کے لئے عمل کرتی ہے۔

## عواطف کی ماہیت

عواطف یا مولفات سیرت کی اکائیاں ہیں۔ آج کل ماہرین نفسیات میں ان دونوں الفاظ کے معنوں کے متعلق نزاع ہے۔ بعض معنفین تو ان کو مترادف کہتے ہیں۔ ان دونوں سے اکتسابی رغبتوں یا ان طلبی رجحانات کے ماحول کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو انفرادی تجربہ سے اکتساب کئے جاتے ہیں۔ میرے نزدیک ان کا بہترین استعمال یہ ہے کہ ”مولف“ کو اکتسابی طلبی ماحولوں کے لئے مخصوص کر دیا جائے جو باقی ماندہ سیرت کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ایک حد تک فاسد ہو جاتے ہیں۔ ان معنوں کے لحاظ سے ”عاطفہ“ ایک کلی حد بن جائے گا جو تمام اکتسابی طلبی رجحانات پر دلالت کرے گا۔ ”مولف“ ان عواطف پر دلالت کرے گا جو کسی نہ کسی طریقہ سے یا کسی نہ کسی حد تک فاسد یا سقیم ہوں گے۔ ان کے مقابلے میں ”جہلت“ ان طلبی رجحانات کا نام ہوگا جن کا رخ ایک خاص غایت کی طرف ہے اور جو اسی صورت میں ہماری اخلاقی ساخت و ترکیب میں موجود ہوتے ہیں۔

لفظ ”عاطفہ“ کا یہ مجوزہ استعمال ایک ذرا تخصیص کا محتاج ہے اور ہم بار بار کہ چکے ہیں کہ عام محاورے یا ادبیات کی نفسیاتی اصطلاحات علمی

مباحث میں استعمال کے قابل بننے کے لئے ہمیشہ اسی قسم کی تخصیص کی محتاج ہو آ کرتی ہیں۔ محاورہ عام اور نفسیاتی تصانیف میں 'عاطفہ' اور جذبہ میں بہت کچھ فرق نہیں سمجھا جاتا۔ لیکن ردِ مزہ گفتگو ان میں ایک غیر واضح فرق کو تسلیم کرتی ہے اور یہ فرق بہت اہم ہے۔ چنانچہ غصہ کو تو جذبہ کہا جاتا ہے، لیکن نفرت (Hatred) کو عاطفہ یا حب و ملن کو تو جذبہ کہتے ہیں، لیکن جب اللہ کو عاطفہ بہتوک عزت یا منفعوج عدالت کا جذبہ ہوتا ہے، لیکن عزت یا عدالت کا عاطفہ۔ ان تمام اور ایسی ہی اور مثالوں میں ردِ مزہ گفتگو بالکل بجا طور پر اس اہم فرق کو تسلیم کرتی ہے جس کو میں واضح کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ اور میں کو دیگر ماہرینِ نفسیات نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس فرق پر میں گزشتہ تمام صفحات میں زور دے چکا ہوں۔ یہ دراصل ذہنی ساخت کے واقعات اور ذہنی وظیفہ یا فعلیت کے واقعات کا فرق ہے۔ یا یوں کہو، کہ یہ (۱) ساخت یا پایید اور میلانات یا نظامات میلانات اور (۲) ان میلانات یا نظامات میلانات سے معین ہونے والے تجربوں یا فعلیتوں کا فرق ہے۔ جذبہ تجربہ کی ایک صورت یعنی وظیفہ یا فعلیت کی ایک طرز ہے اور عاطفہ ساخت و ترکیب میلانات کے ایک ایسے منظم نظام کا واقعہ ہے جو اپنے عمل کے بعد بے حرکت صورت میں باقی رہتا ہے۔

یہ بعینہ دوسرا ہی فرق ہے جو ہم نے جبلی فعلیت کے سلسلہ اور جبلت بحیثیت پایید اور ساخت کسی شے کے فکر اور اس پایید اور وقوفی میلانات جس کے وجہ سے ہم اس فکر کے قابل ہوتے ہیں اور جو اس شے کے متعاقب فکر سے ترقی پاتا ہے، یقیناً بحیثیت حیثیت یا جمعی جذبہ، اور ایک اعتقاد بحیثیت ایک صورت جو ہمارے وقوفی میلانات صریح تصدیق و استدلال کی مدد سے حاصل کرتے ہیں، میں بیان کیا ہے۔

ہر عاطفہ کسی مخصوص شے کے تعلق سے خاص خاص جذبات و خواہشات کے تجربہ کرنے کے انفرادی رجحان کو شامل ہوتا ہے۔ یہ ایک پایید اور طلبی حالت ہے جو ہم کسی شے کے تعلق سے اختیار کرتے ہیں اور جو ہمارے ذاتی تجربے



کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں کہ اعلیٰ حیوانات بھی اس قسم کی بہت سادہ حالت اختیار کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی لڑکا ایک کتے کو ہمیشہ تنگ کرتا رہے تو اس کتے میں اس لڑکے کی دور سے شکل دیکھ کر، یا آواز سن کر بھاگ جانے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اسے خوف کا عاطفہ نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ یہ محض جذباتی عادت ہے۔ لیکن یہ درحقیقت ایک ابتدائی عاطفہ ہے۔ یہ کتا خوف کی علامات اور خوف کا کردار مسلسل اظہار نہیں کرتا۔ ان کا ظہور صرف بچے کے ادراک کے وقت ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک بچہ بھی دوسرے شخص کے خوف کا عاطفہ یا اس کی عادت قائم کر سکتا ہے۔ کتے اور اس کے بچے کی مثالوں میں بڑا فرق یہ ہوگا کہ بچہ تخیل کی اپنی اعلیٰ قابلیتوں کی وجہ سے اپنے تنگ کرنے والے شخص کو اس کی غیر موجودگی میں بھی گفتگو یا کسی اور طریقے سے اپنے ذہن میں لاسکتا ہے اور چونکہ وہ اس تنگ کرنے والے شخص کے خوف کا عاطفہ کتاب کر چکا ہے لہذا وہ ہمیشہ اسی کے متعلق سوچتا رہے گا۔ پھر جب کبھی وہ اس کو اپنے ذہن میں لانا ہے تو اس کو کسی نہ کسی حد تک خوف کے جذبے کا تجربہ ہوتا ہے اور اسی کے ہیجان کے زیر اثر وہ اس شخص سے بچنے کی تدابیر سوچتا رہتا ہے۔ اس قسم کا سادہ عاطفہ کسی ایک شے کی وجہ سے کسی ایک جلی جواب کی بالواسطہ برائی کی نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہ ایک ایسے واحد وقوفی میلان پر مشتمل ہے جو ایک واحد تاثری طلبی میلان یعنی پنج نکلنے کی جبلت کے ساتھ متوازن یا بااعتبار وظیفہ مربوط ہے۔

## عاطفہ نفرت

اگر یہ چھوٹا بچہ غصہ سے کلیتہً محروم نہیں ہے تو اس تنگ کرنے والے

شخص کے لئے اس کا عطف بالضرورت ملتف ہو جائے گا۔ بعض اوقات تو وہ اس تنگ کرنے والے شخص کی اس کے افعال میں مداخلت پر ناک بھوں چڑھائے گا بلکہ ممکن ہے کہ غصہ میں مار ہی بیٹھے یا گالی دیدے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس شخص کی صرف عدم موجودگی میں ناک بھوں چڑھائے یا اپنے غصہ کا اظہار کرے۔ جب اس بچہ کو اس شخص کا خیال آتا ہے تو وہ اندر ہی اندر بیچ و تاب کھاتا ہے اور اس سے بدلہ لینے کی تدابیر سوچتا ہے۔ اس طرح لڑائی کی جبلت کے تاثری طلبی میلان کا رخ اس تنگ کرنے والے شخص کی طرف ہو جاتا ہے۔ صحیح تر الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ یہ میلان بھی باعتبار وظیفہ اس وقوفی میلان کے ساتھ متلازم یا مربوط ہو جاتا ہے جس کو اس تنگ کرنے والے شخص پر فکر کرنے سے تعلق ہے۔ یا اگر ہم وقوفی میلان یا نظام کے لئے ”تصور کا آسان لفظ استعمال کرنا چاہیں“ تو اس طرح کیا جائے گا کہ تنگ کرنے والے شخص کا تصور ”دو جبلتوں“ یعنی صحیح نکلنے کی جبلت اور لڑائی کی جبلت کے تاثری طلبی میلان کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے۔

ان دونوں جبلتوں کے طلبی میلانات ایک دوسرے سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ یہ ایک نظام کے اجزاء صرف اس وجہ سے بنتے ہیں، کہ ان میں سے ہر ایک ایک ہی وقوفی میلان کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اس ایک شے کی وجہ سے خوف اور غصہ کے متعدد تجربات کی بنا پر قائم ہونے والا یہ تمام نظام اس تنگ کرنے والے شخص کے لئے نفرت کا عطف بن جاتا ہے۔ یہ عطف ان دونوں جذبات میں سے کسی ایک کے ہم معنی قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ ایک دفعہ قائم ہو جانے کے بعد یہ بہت سے جذبات اور بہت سی خواہشات کی مستقل شرط بن جاتا ہے۔ چنانچہ خوف اور غصہ کے مختلف تناسبات میں ناقص تہزاجا اس ہی پر مشروط ہوتے ہیں۔ یہ ہمیشہ الم انگیز ہوتے ہیں کیونکہ ان کے رجحانات یا ان سے پیدا ہونے والی خواہشات ہمیشہ کم و بیش متخالف ہوتی ہیں۔ پھر ان دو اساسی خواہشات کے تمام معی جذبات یعنی وثوق و اعتماد، امید، تردد، حرمانی، مایوسی، تاسف اور ندامت بھی اسی پر مشروط ہوا کرتے ہیں۔ جذبی کیفیت

کا جو مخصوص ملقف مجہود کسی ایک موقع پر کسی شے کے ادراک یا تخیل سے تجربہ میں آتا ہے اس کا انحصار موضوع کے تعلق سے (مدرک یا تخیل) شے کی خاص حالت پر ہوتا ہے۔ ایک طبعی انسان کی زندگی کے بیان میں (دیکھو باب ہفتم) ہم اس کا ذکر کر چکے ہیں۔ یہاں میں نے اس کا دوبارہ ذکر اس لئے کیا ہے کہ میرا تجربہ یہ ہے کہ متعلمین

علہ۔ روزمرہ گفتگو میں ہم نفرت (Hatred) کا ایک قائم بالذات جذبہ فرس کیا کرتے ہیں کہ جس کو خوف اور غصہ دونوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے کہ بعض شخص خوف، غصہ اور نفرت کا ایک وقت اظہار کرتے ہیں۔ لیکن یہ کارنگار الفاظ ہے۔ اگر لفظ "نفرت" ایک خاص قسم کے جذباتی تجربات کو بیان کرنے کے لئے موزوں ہے تو یہ تجربات وہی ہوتے ہیں جن میں خوف و غصہ کی کیفیات ممتاز ہوتی ہیں۔ صاف اور سلجھے ہوئے فکر کے لئے اس سادہ صداقت کی اہمیت کی جنگ عظیم میں بہت مثالیں ملیں۔ چنانچہ اس بات پر اکثر طول طویل بحث ہوئی کہ کیا ہم دشمن سے نفرت کرتے ہیں؟ یا کیا ہم کو دشمن سے نفرت کرنی چاہئے؟ بعض متعلمین اخلاق تسلیم کرتے تھے کہ ہمارا دشمن پر ناراض ہونا سچا نہیں کیونکہ اس نے فرانس اور بھیم کو تباہ و برباد کیا ہے۔ اسی طرح وہ یہ بھی مانتے تھے کہ ہمارا اس سے خوف کھانا بھی ناروا نہیں کیونکہ وہ ہمارے شہروں پر بمب کے گولے پھینک پھینک کر ہماری عورتوں اور ہمارے بچوں کو قتل کر رہا ہے لیکن ان کے نزدیک اس سے نفرت کرنا درست نہ تھا۔ جس عقیدہ کی یہاں وکالت کی جا رہی ہے اس کی صداقت جرس موام الناس کی آراء کے تغیر سے واضح ہوتی ہے۔ جنگ کے ابتدائی زمانے میں یہ کہنا بالکل صحیح تھا کہ وہ انگریزوں سے نفرت کرتے تھے لیکن فرانسیسیوں سے ان کو نفرت نہ تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ برطانیہ کی قوت سے ڈرتے تھے اور ان کی مداخلت پر ان کو غصہ آتا تھا کیونکہ ان کا خیال تھا کہ ان کی مداخلت کی وجہ سے وہ اپنی قیامت تک نہ پہنچ سکے۔ فرانسیسیوں سے ان کو نفرت اس لئے نہ تھی کہ وہ سمجھتے تھے کہ وہ فرانس کو بہت جلد تہس نہس کر دیں گے۔ لہذا وہ ان سے نہ تو ڈرتے تھے اور نہ ان پر غصہ آتا تھا۔ لیکن ۱۹۱۵ء کے بعد سے وہ ان سے بھی نفرت کرنے لگے، محض اس وجہ سے کہ فرانس کی طاقت و قوت سے ان کی تمام تدبیریں اٹھی ہو گئیں (بقیہ صفحہ آئندہ)

بلکہ مستند و مشہور ماہرین نفسیات بھی عواطف کی ماہیت اور ان کی تشکیل کے طریقہ،  
کے ان سادہ و اساسی واقعات کو بمشکل ہی سمجھ سکتے ہیں۔ نفرت یا ناپسندیدگی کا  
عاطفہ عواطف کی بڑی بڑی قسموں میں سے ایک ہے۔

## عاطفہ محبت

اب ایک دوسری بڑی قسم کے عاطفہ یعنی عاطفہ محبت کی تشکیل  
پر غور کرو۔ فرض کرو کہ تم ایک بے یار و مددگار طالب علم ہو اور گوشہ نشینی کی  
زندگی بسر کر رہے ہو۔ تمہارا دل تو کوئی دوست نہیں اور اگر کوئی ہے تو وہ  
کم و بیش بے ہر ہے۔ تم تمام دن اپنے مطالعہ میں غرق رہتے ہو۔ سردی کے  
موسم میں ایک دن تم اپنے گوشہ عاقبت کی طرف آتے ہو، تو تم دیکھتے ہو کہ  
ایک مصیبت کا مارا اقلیظ اور سردی میں ٹھٹھرتا ہوا کتا تمہارے حجرے کی  
دیوار سے لگا بیٹھا ہے۔ تم ٹھٹھیر کر اس کو بغور دیکھتے ہو، ممکن ہے اس وجہ سے  
کہ تم کو حیرت ہے کہ یہ کہاں سے آگیا۔ وہ بھی تمہاری طرف دیکھتا اور خوف  
کے مارے دبا جاتا ہے۔ اس تمام نظارے سے تم پر رحم کا جذبہ طاری  
ہوتا ہے۔ تم اسے پیار کرنے ہو چکا کرتے ہو اور پھر غور سے دیکھتے ہو تمہیں معلوم ہوتا ہے  
کہ اس کا پاؤں پچلا گیا ہے۔ کبھی بد نصیب کے الفاظ تمہارے منہ سے نکلتے ہیں  
اور تمہاری آواز اور حالت تمہارے جذبہ اور رجحان کی چغلی کھاتی ہیں۔ کتا بھی  
جوتا آہستہ آہستہ اپنی دم اور آنکھیں ہلاتا ہے۔ تمہیں خیال آتا ہے کہ اس کو اس  
حال میں نہ چھوڑنا چاہیے۔ لہذا تم اس کو بلا کر اپنے ساتھ لے آتے ہو۔ یہاں تم  
اس کے لئے نرم نرم بستر تیار کرتے ہو اس کو کھانے پینے کو دیتے ہو اور اس  
کی مرہم پٹی کرتے ہو۔ وہ کتا بھی نہایت درو انگیز فرمانبردار بن جاتا ہے تمہاری امداد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اور ان کو اپنے کرتوتوں کی سزا جھکتی پڑی (مصنف)

قبول کرتا ہے۔ وہ تمہارے ہاتھ چاٹتا ہے اس کی آنکھیں ہر وقت تم پر لگی رہتی ہیں اور جب تم اس کے قریب آتے ہو تو وہ محبت کے اظہار میں اپنی دم ہلاتا ہے۔ وہ تمہاری تمام ہر باتوں میں ایک عجیب و غریب تشفی محسوس کرتا ہے۔ تم بھی اس کو آرام پہنچانے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتے اگرچہ اس کی وجہ سے تمہارے کام میں ہرج ہوتا ہے تمہاری رات کی نیند میں خلل پڑتا ہے اور تمہارے روزمرہ کام بگڑ جاتے ہیں۔ کتابھی روز بروز زیادہ مانوس ہوتا جاتا ہے۔ اس کا خوف سے دیک جانا اب مسرت آمیز استقبال سے بدل جاتا ہے وہ تمہارے ہر ضل ہر جذبہ اور کیف جذبی کا جواب دیتا ہے۔ جب تم باپوسی اور حرمانی کی تصویریں کہہ بیٹھتے ہو تو وہ اگر اپنا سر تمہاری گود میں رکھ دیتا ہے اور تم کو بغور دیکھنا شروع کرتا ہے۔ اب دنیا کی تاریکی تمہارے لئے کُم ہو جاتی ہے۔ جب تم باہر جانے کے لئے کپڑے پہنتے ہو تو وہ آگے آگے بھاگتا پھرتا ہے۔ جب پڑوسی کا بڑا کتا اس پر حملہ آور ہوتا ہے تو تم اس کی مدد کو دوڑتے ہو۔ جب تمہارا پڑوسی شکایت کرتا ہے کہ تمہارے کتے کے بھونکنے کی وجہ سے اس کی نیند حرام ہو جاتی ہے تو تم بلطائف انجیل اس کی تردید کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ تم اس کے خدا بن جاتے ہو اور تمہارا بیچہ ایک دن وہ تمہارے ساتھ سیر کو جانے کے لئے خوشی خوشی سڑک پر نکلتا ہے لیکن نکلنے ہی موٹر کے نیچے آ جاتا ہے۔ تم اس کو اٹھا کر گھبراتے ہو۔ وہ تمہارا ہاتھ چاٹتا ہے اور ابدی نیند سو جاتا ہے۔ تم غصہ کے مار سے کانپنے لگتے ہو اور اتنا درمخسوس کرتے ہو جو غالباً اس کتے کو بھی نہ ہوا ہوگا۔ اس کی اگر ٹی ہونی لاش تمہارے سامنے پڑی ہے۔ اس کو دیکھ دیکھ کر جو رنج ہوتا ہے اس کا اندازہ بس تم خود ہی کر سکتے ہو۔ تمہارا جی نہیں چاہتا کہ اس کو کوڑی پر پھینکو اور لہذا تم اس کو اپنے باغ کے ایک کونے میں دفن کر دیتے ہو اور اس کی قبر کے سربانے ایک درخت لگا دیتے ہو اس کی تصویر تمہارے دیوان خانے میں لگی ہوگی یہ دم ہو کر مٹ جاتی ہے۔ یہ گویا اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ محبت اور وفاداری حقیقی ہیں اور دنیا میں صرف بدی ہی بدی نہیں۔

یہ عاطفہ محبت کی سادہ ترین صورت ہے۔ اس مثال میں حفاظتی یا والدینی

جہلت کا نازک پہچان پہلے تو درد مندانہ خدمتوں کی صورت میں اس شے کی طرف رخ کرتا ہے اور اس شے کی وجہ سے بار بار پیدا ہوتا ہے۔ لہذا جس تاثری طلبی میلان کا یہ نتیجہ ہوتا ہے وہ اس علم و یقین سے نرتی پذیر و قونی نظام کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے جس کو اس کتے سے اقلق ہے اس طرح اس کے متعلق ہر خیال میں اس کے جذبے کی رنگ آمیزی ہو جاتی ہے۔ جب تم کو اس پر غصہ بھی آتا ہے تو تمہارا جذبہ طامت کا ہوتا ہے نہ کہ غصہ کا۔ لیکن یہ نظام دیگر طلبی میلانات کے شامل ہو جانے کی وجہ سے اور زیادہ ملتف ہو جاتا ہے۔ بالخصوص یہ کہ تم اپنے آپ کو اس کا ذمہ دار سمجھتے ہو لہذا تم اس پر حکم چلاتے ہو۔ وہ تمہارے احکام ماننا ہے۔ لہذا تمہارے اثبات ذات کے پہچان کی تشفی ہوتی ہے نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہو نہیں سکتا کہ یہ میلان اس عاطفہ میں شامل نہ ہو۔ اس کے علاوہ کتے کی صحبت تم میں صحبت کی ضرورت اور اس ضرورت کی تشفی کا باعث ہوتی ہے یعنی یہ کہ تمہارا غولی پہچان تہج ہوتا اور تشفی پاتا ہے پھر جو نہ کہ تمہارے جذبات اور کیف جذبی کا جواب دیتا ہے لہذا تم دونوں میں خلی ہمدردی کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔

مختصر یہ کہ عاطفہ محبت کا آغاز محض رحم سے ہوتا ہے لیکن بار بار پیدا ہونے کی وجہ سے یہ عادی ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس کا انتفا بڑھتا جاتا ہے اور یہ ان متعدد متنوع جذبی تجربات کا سرچشمہ بن جاتا ہے جن میں اولی و ثانوی جذبی کیفیات جمعی جذبات کے ساتھ مترج ہو کر بہت سے مختلف اجتماعات بناتی ہیں۔

قابل فرات یہ ہے کہ جب کوئی طلبی میلان کسی شے کے لئے ایک عاطفہ کی ترکیب میں شامل ہو جاتا ہے تو یہ عاطفہ اس کا اجارہ دار نہیں بن جاتا۔ یہ حسب ساقی کسی مناسب شے کی وجہ سے پیدا ہو سکتا ہے اور یہ عاۃ اپنا

(ماشیہ صفحہ گزشتہ) میں نے کتے کی محبت کی مثال اس لئے لی ہے کہ اس سے فوائد کے اس عقیدہ کی تردید ہوتی ہے کہ ہر محبت بالغزرت جنسی ڈھوانی جہلت کو شامل ہو کرتی ہے۔ (مصنف)

رخ دیگر اشیا کی طرف بھی کر سکتا ہے، یعنی یہ کہ یہ دیگر عواطف میں بھی شامل و داخل ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم کو اپنے کئے سے محبت ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم اپنی بیوی بچوں سے محبت نہیں کر سکتے۔ ان اشیا میں سے ہر ایک کے ساتھ ہماری محبت ایک ممیز اور علیحدہ عاطفہ ہے، جو ترکیب اور ان متعدد طلبی رجحانات کے غلبہ کے اعتبار سے انوکھا ہوتا ہے، جو اس کے نظام میں شریک ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ممیز اشیا کے لئے مشابہ عواطف ایک حد تک ایک دوسرے کے رقیب ہوتے ہیں، کیونکہ ان سب کی توانائی کا ایک ہی سرچشمہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص فقط ایک چیز سے محبت، یا نفرت کرتا ہے وہ جذبے کی زیادہ شدت کا اظہار کرتا ہے اور زیادہ توانائی خرچ کرتا ہے، یہ نسبت اس شخص کے جوہیت سے اشیا سے محبت، یا نفرت رکھنا ہے، اور ایک خاص وقت میں فقط ایک شے سے اپنی محبت، یا نفرت کا ثبوت دیتا ہے۔

## حقارت اور عزت کے عواطف

محبت و نفرت کے علاوہ ہم کو شخصی عاطفہ کی دو اور بڑی قسموں، یعنی حقارت و عزت پر بھی غور کرنا چاہئے،

خفیف تر صورت میں حقارت کو التفات<sup>۱</sup> کہا جاتا ہے۔ یہ عاطفہ کے معروض کے خلاف اثبات ذات اور خود نمائی کی عادی حالت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس میں اثبات ذات کی جبلت کے طلبی میلان کے علاوہ اور کوئی میلان شامل نہ ہو۔ لیکن یہ رعایت ذات کے عاطفہ کی اس صورت کے ساتھ متلازم اور ایک حد تک ممتزج ہو سکتا ہے، جس کو صحیح معنوں میں غرور و تکبر کہا جاتا

ہے۔ اس طرح یہ ایک دو قلبی عاطفہ بن جاتا ہے جس کی ایک حد خود اپنے اوپر  
غیر در ہوتا ہے اور دوسری حد اور دلوں کی تحقیق یا ملاحظت۔

عزت حقارت کی ضد ہے۔ اپنے ایک ایسے ہم جماعت کو ذہن میں لاؤ،  
جس کی طرف تم بالکل ملالت ہی نہ ہوتے تھے، بلکہ ایک حد تک اس سے نفرت  
کرتے تھے۔ اس کے کپڑے پھٹے پرانے اور میلے ہیں۔ اس کا کوئی دوست نہیں،  
اور اس میں امتیاز کی کوئی اور علامت بھی نہیں پائی جاتی۔ لیکن ایک دن تمہیں معلوم  
ہوتا ہے کہ وہ نہایت ذہین و ذکی طالب علم ہے۔ سخت مشکلات کے باوجود اس نے  
اپنی تعلیم جاری رکھی ہے۔ تعلیم کے اثناء میں اس کو اپنی ماں کی بھی پرورش کرنی  
پڑی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ کھیل کود میں بھی سب سے آگے ہے۔ اب  
تم اس کی عزت کرنے لگے ہو، بلکہ ممکن ہے کہ اس کو مستحسن سمجھنے لگو۔ یہ ایک  
عاطفہ ہے جس کا لازمی اظہار اس صورت میں ہوتا ہے گویا ہم سراٹھا کر اس  
شے کو دیکھ رہے ہیں۔ اس کا ہیجان فرو تپتی دانکسار کی جبلت کا ہیجان ہوتا  
ہے اس وجہ سے کہ اس نے بعض ایسے قابلیتوں کا اظہار کیا ہے جو تم میں موجود  
نہیں یا تمہاری قابلیتوں سے اعلیٰ ہیں۔ تم عادتاً اس کی آراء کو قبول، اور ان کا  
احترام کرتے ہو، اس کے کمالات و اکتسابات کے قدر شناس ہو، اور اس کی  
تمام شخصیت کو لائق اعزاز سمجھتے ہو۔

## دوستی کا عاطفہ

اب فرض کرو کہ طالب علی کے زمانے میں تم دونوں اکٹھے ہو جاتے ہو۔ تم  
دونوں ایک دوسرے پر اعتماد کرتے ہو، ایک دوسرے کی مدد اور عزت و خدمت  
کرتے ہو۔ پھر اس کے علاوہ اس کی وجہ سے تمہارے غولی ہیجان کی کشنی ہوتی ہے۔  
جب تم کوئی اچھی یا بری خبر سنتے ہو، یا کوئی اچھا مذاق تمہارے ذہن میں آتا ہے،  
یا کوئی اچھا کھیل تمہاری نظر سے گزرتا ہے، تو تمہارا جی چاہتا ہے کہ اس کو کسی سے



بیان کرد۔ اب اگر تمہارا ہم جماعت تمہارے اس جذبی رد عمل میں کسی طرح شریک ہو کر تمہارے بیانات سے متاثر ہوتا ہے، تو تمہاری تشفی ہو جاتی ہے، تمہارا استلذاذ بڑھ جاتا ہے اور تمہاری تکلیف کم ہو جاتی ہے۔ اس طرح تم آہستہ آہستہ اس کے ساتھ فعلی ہمدردی کے تعلقات قائم کرتے ہو۔ اب تم اس کی محض عزت ہی نہیں کرتے، اور اس کے جذبی رد اعمال میں یوں ہی شریک نہیں ہو جاتے، بلکہ تم کو شش کرتے، کہ وہ تمہارے تجربات میں حصہ دار بن جائے۔ اس کے علاوہ مصیبت کے وقت تم کو اس پر رحم آتا ہے اور بار بار ایسے مواقع آتے ہیں، کہ تم کو اس کی خدمات کا شکر یہ ادا کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح یہ نازک ہیجان تمہارے عاطفہ میں ایک ماتحتی مقام حاصل کر سکتا ہے۔ یہ عاطفہ دوستی کا عاطفہ ہے جس قدر بڑا ذخیرہ ان یادداشتوں کا ہوتا ہے جو تم دونوں میں مشترک ہیں، اسی قدر زیادہ قوی اور پائیدار یہ عاطفہ ہو جاتا ہے۔ ان واقعات کی یادداشتیں تو خصوصیت کے ساتھ بہت اہم ہوتی ہیں جن میں کہ تم نے ہمدردانہ تعاون کیا ہے۔ یہ تمام یادداشتیں اس عاطفہ کا جزو ہوتی ہیں، یا نہیں، یعنی یہ کہ یہ اس کی ترکیب میں دخل ہوتی ہیں، یا نہیں، اس کا فیصلہ آسان نہیں۔ لیکن اتنا یقینی ہے کہ اگر تم نے اس کے متعلق کوئی حکم لگایا ہے اور کوئی خاص خیال قائم کیا ہے، مثلاً یہ کہ وہ دنیا میں بہتر شخص ہے، تو یہ خیالات اس عاطفہ کے نظام کا جزو ہوتے ہیں +

## نازک شہوت

اگر تمہارا یہ ہم جماعت مخالف جنس کا ہے، تو پھر یہ عاطفہ نہایت آسانی سے طے ہو سکتا ہے، خصوصاً اس طرح کہ دو اور ہیجانات اس معروض کے ساتھ

متلازم یا اور دو جبلتوں کے تاثری طلبی میلانات اس عاطفہ کے نظام میں شامل ہو جاتے ہیں۔ ایک عام اور معمولی جوان عورت یا لڑکی کی جسمانی (اور غالباً اخلاقی) بھی کمزوری و نزاکت اس کو ایک بچہ کے مشابہ بنا دیتی ہے۔ یہ مشابہت اس طریقہ سے جس کو ہم نے پیچھے وجدان یا ضمنی ادراک کہا ہے، عمل کر کے مرد میں عادتِ خفاقی وضع اور والدین کی جبلت کا ہیجان اور جذبہ پیدا کرتی ہے۔ اس کا جی چاہتا ہے کہ وہ اس عورت کی حفاظت کرے، آفات و بلیات سے اسے بچائے اور اس کی مدد کرے۔

سب سے آخر میں ہو سکتا ہے کہ شہوانی ہیجان اس نظام کی توانائی میں اضافہ کرے۔ اگرچہ یہ اس نزاکت و عزت کی وجہ سے دبا رہتا ہے جو پہلے ہی قائم ہو چکے ہیں لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ تمام صورتِ حالات پر تسلط ہو جائے اور ان خواہشات کا سرِ حشم بن جائے جس سے تمام تبعی جذبات پھوٹتے ہیں اور تصدیق و عقیدے کو اس مانوس طریقے سے معین کرے جس کو محبتِ اندھی ہوتی ہے کے مضابطہ میں بیان کیا جاتا ہے +

## رعایتِ ذات کا عاطفہ

ہم عاطفہ محبت اور اس کی تمام پیچیدہ اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورتوں کو اس وقت تک بیان نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم رعایتِ

علاقہ - یہ آخری بھی ہو سکتا ہے اور پہلا بھی۔ وہ الفتیں اور محبتیں جن میں شہوانی ہیجان تعلقات پیدا کرنے کے لئے دیر میں عمل شروع کرتا ہے، نہ کہ سویرے بلاشبہ زیادہ کامیاب اور پائیدار ہوتی ہیں۔ لیکن اس سے انکار کرنا حماقت ہے کہ بعض صورتوں بہترین قسم کا عاطفہ اس الفت و محبت کے ساتھ شروع ہوتا ہے جو زیادہ تر شہوانی ہے (مصنف)

ذات کے ماطفہ پر غور نہ کر لیں۔ یہ تمام عواطف میں سے اہم ترین ہے، بسبب اس کے کہ یہ بہت قوی ہوتا ہے اور اس کے اعمال بہت کثیر الوقوع اور دور رس ہوتے ہیں۔

لیکن پہلے عام ”شعور ذات“ کے متعلق چند الفاظ کہنا ضروری ہے۔ بعض ماہرین نفسیات نے تو ”شعور ذات“ کو ایک عجیب و غریب چیز بنا دیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ خود اپنے اور پر تفکر کرنے میں جو اسرار و غوامض ہیں، وہ دراصل عام تفکر یا کسی چیز کے شعور یا وقوف کے اسرار و غوامض ہیں۔ شعور ذات کے اسرار نے اسرار نہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تمام اقسام اشیا اور سلسلہ موجود اور بعینہ ایک ہی حقائق پر ہمارا یقین جدوجہد کوشش یا حصول غایات کے لئے طاقت یا توانائی کے خرچ کرتے کے تجربے پر موقوف ہے۔ ہم خود اپنے آپ کو وہ ذات سمجھتے ہیں جو جانتی ہے، جدوجہد کرتی ہے، لذت یاب اور مصیبت آزما ہوتی ہے، یاد رکھتی ہے، اور توقع کرتی ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ بچے کے ذہن میں اس ذات کا تخیل بہت ہی غیر واضح اور دھندلا ہوتا ہے۔ لیکن جلدی ہی زبان اس کی مدد کے لئے پیدا ہو جاتی ہے۔ خود اس کا اپنا نام ایک ایسا دستہ بن جاتا ہے جس سے وہ اپنے آپ کو کلمہ کر سکتا ہے اور اپنے آپ کو فاعل جدوجہد کرنے والا خواہش کرنے والا انکار کرنے والا کہنے اور سمجھنے میں آسانی پیدا کر سکتا ہے۔ وہ اپنے اعضا اور آلات کو اسی نگاہ سے دیکھتا ہے جس سے وہ اپنے کھلونوں اور اوزاروں کو دیکھا کرتا ہے۔ لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے کہ یہ سب آپ خاص معنوں میں اس کی ملکیت میں ہوتے ہیں۔ وہ ان پر اور اشیا کے مقابلے میں جلدی تصرف حاصل کر لیتا ہے، یہ ہمیشہ اس کے پاس اور ساتھ رہتے ہیں۔ جو تکلیف یا درد اس کو ہوتا ہے وہ ان ہی میں معلوم ہو ا کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے یہ سب اس کے ہوتے ہیں نہ کہ ”وہ“ یا ”میرے“ ہوتے ہیں، نہ کہ ”مجھ“، یعنی یہ کہ یہ بچے کے ہاتھ پاؤں ہوتے ہیں نہ کہ خود بچہ۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ دیگر اشخاص کے ساتھ اس کو دیکھی ہو جاتی ہے۔

کیونکہ وہ اس کی ضروریات پوری کرتے ہیں اس کی تکلیف کو رفع کرتے ہیں اس کے مطالبات پورے کرتے ہیں یا اس سے انکار کر دیتے ہیں یا اس کو اس کی سخت ترین کوششوں کے باوجود ایک خاص کام کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ لہذا یہ سب اشخاص اس کے لئے بہت حقیقی بن جاتے ہیں۔ پھر جب وہ ان پر زیادہ مناسب طریقے سے فکر کرنا یعنی ان کے متوقع رہنا اور ان کو یاد کرنا یا زیادہ کامیابی کے ساتھ ان کی مخالفت کرنا سیکھ جاتا ہے تو خود اپنے اوپر اس کا تشکر اور زیادہ بامعنی ہو جاتا ہے۔

کچھ ہی دنوں کے بعد یہی اشخاص اس کو انعام اور سزا دیتے ہیں اس کی تعریف اور مذمت کرتے ہیں اس کے کاموں اور اس کی باتوں کو پسند اور ناپسند کرتے ہیں اس کی عزت اور اس سے نفرت کرتے ہیں اس کو ملاست کرتے ہیں اور اس کی ہنسی اڑاتے ہیں۔ ان تمام اثرات کا وہ مناسب اور موزوں طریقے سے جواب دیتا ہے۔ جہاں موقع ملتا ہے وہ اپنی ہستی کا ثبوت دیتا ہے جہاں اس کو جھکنا اور نیچا ہونا چاہیے وہاں وہ جھک جاتا اور نیچا ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر اثبات ذات اور فروتنی و انکساری کی جبلتیں رکھتا ہے۔ پھر جس طرح وہ خود اپنی جذبی تحریکات کے معنوں کو ان رجحانات فعل کی مدد سے سیکھتا ہے جو ان تحریکات کا لازمہ ہوتے ہیں اسی طرح وہ دوسروں کے جذبی مظاہر کی تاویل کرنا اور ان مظاہر اور خود اپنی تحریکات کو موزوں نام دینا بھی سیکھ جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ اشیا حیوانات اور اشخاص کے تعلق سے اسے اپنی قابلیتوں اور صلاحیتوں اور اپنے نقصوں اور اپنی کمزوریوں کا علم ہو جاتا ہے اور وہ اپنی پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں اپنے بڑے بڑے رجحانات اپنی قوت اور کمزوری سے بھی واقف ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ وہ دیگر اشخاص کے ان مظاہر کے لئے بہت حساس ہو جاتا ہے جن کا تعلق خود اس کی اپنی ذات سے ہوتا ہے۔ اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ یہ مظاہر آئندہ تشفیوں اور تکلیفوں پر دلالت کرتے ہیں اور دوسری یہ کہ یہ ان تشفیوں اور تکلیفوں کو اپنے ساتھ لاتے ہیں۔ چنانچہ تعریف

و امتحان سے پیدا ہونے والی تشفی و بڑائی، جو کامیابی کی تشفی میں اضافہ کرتی ہے اور نہرسمیت خوردہ اثبات ذات اور خود نمائی سے پیدا ہونے والی تکلیف، جو ناکامی کی تکلیف میں اضافہ کرتی ہے، اس کا لازمہ ہوتی ہیں۔ جب وہ اور بڑا ہوتا ہے، تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی پسندیدگی اور اخلاقی ملامت، صرف اسی شخص کے خیالات کو ظاہر نہیں کرتی، جو ان کا تحریر یا تقریر، یا اشارہ، اظہار کرتا ہے، بلکہ یہ تمام دیتا، اور اس منظم ہئیت اجتماعی کے خیالات کی منظر میں، جو ایک مقررہ روایتی ضابطہ صواب و خطا، اور نظام ثواب و عتاب رکھتی ہے۔ یہ ایک بڑی زبردست اور غیر معلوم طاقت ہے، جو اکثر اپنے امتناعی احکام، اپنی موہوم تہدیدات، اور اجر عظیم کے موہوم وعدوں کے ساتھ اس پر دباؤ ڈالتی ہے اور جب یہ اس طرح اس پر دباؤ ڈالتی، تو فروتنی کا ہیجان اس میں پیدا ہوئے بغیر نہیں رہتا۔

سب سے آخر میں وہ ان لوگوں کی رہنمائی، اشاروں اور ترغیبات سے جن کے وہ زیر اثر ہے، خود اپنے اور اوروں کے متعلق حکم لگانا سیکھ جاتا ہے۔ اس طرح وہ خود اپنے متعلق، اور عام کردار و سیرت کے متعلق ایک نظام عقائد وضع کر لیتا ہے۔ پھر جس طرح وہ خود اپنی فطرت کے متعلق ایک ایسا نظام عقائد تعمیر کرتا جاتا ہے، جو اثبات ذات اور فروتنی و انکساری کے دو بڑے طلبی میلانات پر مبنی ہوتا ہے، (کیونکہ یہی اس کا بڑا سرچشمہ ہیں) تو الفاظ میں "یا تمجہ" کے معنی بھی مکمل تر ہو جاتے ہیں۔

علہ مختصر یہ کہ یہ ذات بہت بامعنی اور میلانات کے اس قدر وسیع نظام پر مبنی ہوتی ہے اور بہت سے متنوع تجربات کے بنا پر اس کی تعمیر ہوتی ہے۔ اب یہ امر طبعی ہے کہ اس ذات کا تفکر، یعنی یہ "تصور" ذات ان ماہرین نفسیات کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کرے جن کے نزدیک "ایک تصور احساسات اور تشاللات کا محض مجموعہ ہوتا ہے۔ اس عقیدہ کی لغویت اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب ہم سے کہا جاتا ہے کہ "تیری ماں یا تیری بیوی" کے الفاظ کے معنی تشاللات کے ایک مجموعہ پر مشتمل ہوتے ہیں (بقیہ صفحہ ۵۸۴)

اس طرح غیر معمولی وسعت اور پیچیدگی کا نظام میلانات اس لئے،  
 یعنی مجھے، کی تائیدگی ذہنی ساخت میں کرتا ہے۔ پھر یہ نظام اس قسم کا ہے،  
 جو ان کثیر التعداد گزشتہ واقعات و اشیا کے ساتھ متلازم ہو کر تائید کرنے کا  
 زمان و مکان میں ایک کم و بیش معین مقام ہے۔ پھر چونکہ اس نظام کے طلبی  
 میلانات ہر اجتماعی میل جول کے وقت اکثر کار فرما ہوتے ہیں، یہ میل جول واقعی  
 و حقیقی ہو یا محض خیالی و دہمی، لہذا یہ حد درجہ حساس بن جاتے ہیں اور کثرت  
 وقوع کی وجہ سے زیادہ مضبوط اور قوی ہو جاتے ہیں۔ یہ رعایت ذات کا عطف  
 ہے۔ عام اور معمولی اشخاص میں اس عطف کے دو بڑے رجحانات، یعنی اثبات  
 ذات اور فروتنی کے ہیجانات بالکل متوازن ہوتے ہیں۔ اس صورت میں  
 یہ عطف احترام ذات کہلاتا ہے۔ جب اثبات ذات کا رجحان غالب  
 ہوتا ہے اور وہ کم و بیش انفعالی صورت اختیار کرتا ہے جس میں خود اپنی  
 ذات کی فوقیتوں پر فکر سے اس رجحان کی تشفی ہو جاتی ہے اور دوسروں  
 کے متہ سے تعریفی اور خوشامدانہ الفاظ یہ حقیقی ہوں یا خیالی سننے سے پیدا  
 ہونے والی بڑائی لذت آفرین ہوتی ہے تو ہم اس عطف کو ”خود رکھتے ہیں۔  
 جب وہ دہمی یا حقیقی (فوقیتیں) جن سے اس رجحان کی تشفی ہوتی ہے،  
 کم عیار اور معمولی ہوں یا صرف جسم سے تعلق رکھتی ہوں تو اس کو ”خود دہمی“  
 کہا جاتا ہے۔ جب یہ ہیجان بہت زیادہ فعال ہو جاتا ہے اور ہر روز یہ اور  
 زیادہ آدمیوں کی طرف سے استحقان، احترام، عزت، خوشامد اور فرمانبرداری  
 کا طالب ہوتا ہے اور کسی طرح یہ سیر نہیں ہوتا تو پھر یہ عطف ”ہلند نظری“  
 کا نام پاتا ہے۔ اس کو ارادہ طاقت بھی کہتے ہیں۔ اس کی انتہائی صورت  
 جنون کبیر کہلاتی ہے۔

(بقیہ مابقیہ صفحہ گزشتہ) پھر جب ہم اس کا اطلاق پیچیدہ ترین معنوں، یعنی لفظ ”میں خود“ کے معنی  
 پر کرتے ہیں تب تو یہ از خود ختم ہو جاتا ہے۔ (مصنف)

Will-to-power لے

Megalomania لے

## رعایت ذات کی توسع

اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ رعایت ذات کی خواہشات اور اس کے ہیجانات کس طرح حقیقی جسمانی و ذہنی ذات سے بجا و زہر ہو کر وسعت پذیر ہوتے ہیں۔ ہمارے کپڑے ہماری اس صورت کو زیادہ تر معین کرتے ہیں جو اوروں کی نظروں میں ہماری ہوتی ہے اور یہی بالعموم ایک حد تک ہماری شخصیت کا اظہار کرتے ہیں۔ لہذا یہ بہت جلد لوگوں کی نظروں میں آجاتے ہیں۔ وہ ان کی تعریف کرتے ہیں ان کو پسند کرتے ہیں ان کی پرنداق اڑاتے ہیں ان کو برا کہتے ہیں یا نا پسند کرتے ہیں۔ ہم میں سے اکثر اس حیثیت سے بہت حساس ہوتے ہیں۔ ہم اپنے کپڑوں کے متعلق ان اراد کے رد عمل میں وہی جواب دیتے ہیں جو اپنی حقیقی ذاتوں کے متعلق دوسروں کی آراء کا دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر دوسرے لوگ ہمارے کپڑوں کو اچھا کہتے اور پسند کرتے ہیں تو ہم خوش ہوتے ہیں اور ”پھول جاتے“ ہیں۔ اگر دوسرے لوگ ان کو نا پسند کرتے ہیں یا ان سے نفرت کرتے ہیں تو پھر ہم کو ہزیمت خوردہ خواہش کی تکلیف یا اثبات ذات اور فروتنی و انکسار کے اس غیر متوازن اور اس لئے ناخوشگوار مجموعے کا تجربہ ہوتا ہے جسے ”سرایگی“ کہا جاتا ہے۔ یہاں بھی وہ فرد گویا تمام دنیا کی ترجائی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم میں سے اکثر لوگ کے لئے مروجہ فیشن کی پابندی جمعیت خاطر کی شرائط بن جاتی ہے۔

پھر ہمارے ہاتھوں اور دامگوں کے کام مثلاً مکان تصویر، تصنیف یا سجا ہوا کمرہ وغیرہ پر بھی دوسرے لوگ وہ حکم لگاتے ہیں جن کا ہم پر اتنا ہی اثر ہوتا ہے جتنا کہ ہماری شخصیت پر ان کے حکم کا۔ اس کے علاوہ ہمارے تمام ملکات پر بھی اسی طرح حکم لگایا جاتا ہے بشرطیکہ ہم نے بذات خود ان کو منتخب یا جمع کیا ہو یا کسی اور طرح ہم نے ان میں اپنی شخصیت کا اظہار کیا ہو۔ اسی واسطے

رعایت ذات کا عاطفہ اس قسم کے تمام ان احکام و خیالات کے لئے حساس ہوتا ہے جس کو دوسرے لوگ ظاہر کرتے ہیں۔ اسی حقیقت نفس الامر کو بعض اوقات اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ یہ تمام اشیاء وسیع تر ذات کا حصہ بن جاتی ہیں یا خود ہمارے ہم معنی ہو جاتی ہیں۔

ایک شخص کا خاندان (اور خصوصاً اس کے بچے) اور وہ جماعتیں جن کا وہ رکن ہے مثلاً اس کا مدرسہ، اس کا کالج، اس کا شہر، اس کا پیشہ اور اس کی قوم وہ اہم ترین اشیاء ہیں جن تک اس کی رعایت ذات پھیل سکتی ہے۔ ان اشیاء میں سے ہر ایک انفرادی یا مجموعی شے کے لئے وہ ایک خاص عاطفہ قائم کر سکتا ہے۔ لیکن ہر صورت میں یہ شخص یا جماعت اس کی وسیع تر ذات کا جزو ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ وہ خود اس کے ساتھ اور یہ اس کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے، گویا ”من تو شدم تو من شدی“ کا نقشہ ہوتا ہے۔ پھر یہ اتحاد صرف یہی نہیں کہ اس کے ذہن میں ہوتا ہو بلکہ تمام دنیا اس کو ایسا ہی سمجھتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ بھی اس کے رعایت ذات کے عاطفہ کا معروض بن جاتی ہے۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ اس قسم کی ہر شے کے لئے وہ ایک مرکب عاطفہ قائم کرتا ہے۔ یہ قول سب سے زیادہ بدالہتہ اور عام طور پر ہر شخص کے بچوں پر صادق آتا ہے۔ یہ عاطفہ ”محبت“ جو خاص ترین صورت میں ”بے غرضانہ“ یعنی اخوانی ہوتا ہے اور جس کا اعلیٰ پیمانہ یہ ہوتا ہے کہ محبوب کی حفاظت اور پروکش کی جائے رعایت ذات کے اپنے معروض تک پھیل جانے سے ملتف ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا بالکل بجا طور پر بچے کو والدین کا منظر سمجھتی ہے۔ لہذا بچے کی خوبیوں پر والدین کو فخر ہوتا ہے اور اس کی برائیوں سے ان کو شرم آتی ہے اور تکلیف ہوتی ہے جو محبت

۱۔ یہ ایک اینوی اخوانی عاطفہ ہوتا ہے جو رعایت ذات کی قسم بھی ہے اور اس شے کی محبت کی بھی۔ رعایت ذات کی یہ توصیحات حیات اجتماعی اور اجتماعی نفسیات کے لئے بہت اہم ہوتی ہیں۔ اس کو میں نے اپنی کتاب ”Group Mind“ میں واضح کیا ہے۔ (مصنف)



والدین کو اپنے بچوں سے ہوتی ہے، اس میں یہ ایغوی اور اخوانی اجزائے ترکیبی مختلف درجوں میں ہوتے ہیں۔

اس سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ عاطفہ محبت بالعموم کس قدر پیچیدہ اور ملتف ہو جاتا ہے، کیونکہ محبت کرنے والے کا عاطفہ بھی اسی طرح ملتف ہو جاتا ہے، حالانکہ یہ پہلے ہی سے بہت ملتف ہوتا ہے۔ یہ صورت اس وقت خصوصیت کے ساتھ پیدا ہوتی ہے جب اس کا محبوب اس کی بیوی بن جائے، جو اس کے نصب العینوں کا منتخب مجسمہ اور بقول متقدمین اس کی عزت و آبرو کی پاباں ہوتی ہے۔ بعض ملکوں میں ایک شخص کا اپنی خادہ سے محبت کرنا کوئی غیر معمولی بات نہیں سمجھا جاتا، لیکن اپنے احترام ذات کو اپنی بیوی تک دست دینا غیر معمولی سمجھا جاتا ہے۔ ان ملکوں میں اس طرز عمل کا اتباع داخلی تنازعات کی تحریک کے ہم معنی ہے اور یہ بعض اوقات ہلاکت خیز ثابت ہوتا ہے۔

معاورہ عام میں لفظ ”محبت“ کا استعمال کچھ بہت معین نہیں۔ اس کے دو ابہامات تو خاص کر قابل غور ہیں۔ معاورہ عام عاطفہ محبت اور ان جذبی تحریکات میں واضح طور پر فرق نہیں کرتا جن کو یہ ”محبت“ کہتا ہے۔ میرے نزدیک یہ بالکل واضح ہے کہ یہ ہر اس جذبی تحریک کو ”محبت“ کا نام دیتا ہے جس میں ”ناذک جذبے“ کی کیفیت پائی جاتی ہے۔

۷۔ یہ ابہام اور یہ واقعہ جس کو یہاں بیان کیا گیا ہے اس نفیس پرانے جملہ سے واضح ہوتے ہیں کہ ”جس طرح باپ اپنے بچوں پر رحم کھاتا ہے اسی طرح خدا ان لوگوں پر رحم کھاتا ہے“ جو اس سے ڈرتے ہیں۔ ناذک جذبے کے اس عنصر کو مشو پٹھا ٹوٹے ”محبت آمیز مہربانی“

(Loving Kindness) کہا ہے۔ یہی ناذک جذبہ اور پرورش درد اور مہربانی

کرنے کا اس کا بچان رحم شکر گزاری احترام عزت اور اس چیز میں شامل ہوتے ہیں جسے عرفہ ماہیں ”ہمدردی“ کہا جاتا ہے، اور یہی خیرات مہربانی احسان رحم اور حب انسان کی اسی صفات کی کارکن اصل ہیں۔ مشو پٹھا ٹوٹے نزدیک یہ تمام اخوانیت اور اس لئے تمام اخلاقیات کی اصلی بنا ہے، کیونکہ فطرت انسانی کا یہی اور صرف یہی (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۵۸۸)

ثانیاً۔ محاورہ عام اور فکر عام کا ایک رجحان یہ ہے کہ یہ تمام اُن اشیاء کو جو ہر اُمتِ مشابہ سمجھتے ہیں، جن کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ اسی رجحان کی وجہ سے یہ عواطف کے ان تنوعات کو تسلیم کرنے سے قاصر رہتے ہیں، جن سب کو صحیح معنوں میں ”محبت“ کہا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں، کہ ماں کو اپنے بچے سے محبت ہوتی ہے۔ اس قول سے ایک ایسا عاطفہ مدلول ہوتا ہے، جو بالکل معین قسم کا ہے، اور جو ہر مثال میں ایک ہی ہوا کرتا ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں، کہ یہ جملہ کلیتہً ناجائز اور غیر مباح نہیں، کیونکہ اس میں محبت کی وہ تفصیل متضمن ہے، جس میں نازک حفاظتی پہچان باقی تمام اجزاء و عناصر پر بے انتہا غالب ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو یہ بھی ماننا پڑتا ہے، کہ ہر شے کے لئے ہر عاطفہ بے نظیر اور لاثانی ہوتا ہے، یہاں

(بقیہ مابینہ صفحہ گزشتہ) صحیح معنوں میں اخوانی عنصر ہے۔ اس کے بغیر ممکن ہے، کہ ایک شخص ”حکم اطلاق“ کی پیروی کرنا سیکھ جائے، اور فرض کا بندہ بن جائے، یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ وہ اس جماعت کے لئے دیانتدار، منصف مزاج، اور وفادار ہو، جس کے ساتھ اس نے اپنے آپ کو متحد کیا ہے، لیکن اس کا عدل اس کے رحم سے متاثر نہ ہوگا، اس کی دیانتداری بہترین حکمت عملی کی دیانتداری نہ ہوگی، اور اس کی وفاداری اس کو اس بات کی ترغیب نہ دے گی، کہ وہ اپنے منافع کو اپنے انبائے جنس کے منافع کے لئے ملوث کر دے۔ حیرت انگیز بات یہ ہے، کہ شو پیٹھائوں نے پہلے تو تمام کلیہ اور نقلی علماء کے خلاف انسان کے اس اخوانی عنصر کی حمایت کی، اور بعد میں اپنے نفسیاتی نقطہ نظر سے، صحیح بیان کو ان واقعات کی دور دراز مابعد الطبیعیاتی توجیہ سے تباہ کر دیا۔ بجائے اس کے کہ وہ فطرت انسانی کے اس اخوانی عنصر کو اس والدینی پہچان کے ہم معنی کہتا ہے، جو اعلیٰ حیوانات میں اس قدر قوی ہوتا ہے، اور جس کو میں نے نیچر کی بہترین اختراع کہا ہے، اس وجہ سے کہ نسل انسانی کا اعلیٰ نشوونما اسی، اور صرف اسی کی بدولت ممکن ہوا ہے، اس نے اخوانیت کی حقیقت کی حمایت و دکالت کو مابعد الطبیعیاتی توجیہ سے باطل ٹھہرایا۔ اس نے اس کی توجیہ اس طرح کی، کہ جب ہم اپنے کسی ہم جنس شخص کے لئے کچھ کام کرنا چاہتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ ہم غیر شعوری طور پر اس بات سے واقف ہیں، کہ تمام جاندار مخلوقات فی الواقع یکساں ہی ہوتی ہیں۔ (دیکھو اس کی کتاب ”The Basis of Morals“) (مصنف)

تک کہ بہت سے بچوں کی ماں بھی اپنے مختلف بچوں سے مختلف محبت رکھتی ہے۔ اس کی بہترین توضیح اس حالت سے ہوتی ہے جب ہم ایک ہوشیار ذہین اور کامیاب بیٹے سے ماں کی محبت کا مقابلہ ایک دائم المریض، لنگڑی لولی اور شاید ذہنا ناقص لڑکے سے اس کی خاصۃ نازک اخوانی محبت سے کرتے ہیں۔

علہ۔ اب میں خرائڈ کے اس مروجہ عقیدے پر تفصیلی تنقید کو اور زیادہ ملتوی نہ کروں گا کہ تمام محبت جنسی ہوتی ہے۔ میں اس سے انکار اس لیے نہیں کرتا کہ یہ میری شخص اخلاقی کو مجروح کرتا ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے کہ یہ بد اہمیت غلط ہے اور ایسے ضمنی استدلال پر مبنی ہے جو بد اہمیت مغالطہ آئینہ ہے۔ بڑا مغالطہ فطرت انسانی کا دہی رجحان ہے جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ یہ تمام ان اشیاء کو جو ہر آتشا بہ سمجھتی ہے جو ایک ہی نام رکھتی ہیں۔ دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ چونکہ بچہ جنسی جبلت کی وساطت سے پیدا ہوتا ہے، لہذا اس کے ساتھ والدین کی تمام دیکھی جنسی الاصل ہوتی ہے۔ ان مغالطات کی تائید چند اوغلط بیانات سے کی جاتی ہے مثلاً یہ کہ ماں اور بیٹے کی محبت ہمیشہ یا بالعموم قوی تر ہوتی ہے، یہ نسبت ماں اور بیٹی کے محبت کے۔ اسی طرح باپ اور بیٹی کی محبت ہمیشہ یا بالعموم باپ اور بیٹے کی محبت کے مقابلہ میں قوی تر ہو کر رہتی ہے۔ یعنی اختلاف جنس کے ساتھ محبت بھی قوی ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ تمام انسانی تعلقات یا تو ایک ہی جنس کے افراد کے مابین ہوتے ہیں یا مختلف جنس کے افراد کے مابین۔ لہذا تمام تعلقات انسانی جنسی (شہوانی) ہوتے ہیں اور اس سے انکار کرتا کہ اپنے باپ، اپنی دادی، یا نانی یا کم عمر بیٹی یا اپنے پوتے یا نواسے سے تمہاری محبت جنسی (شہوانی) نہیں محض اپنی محبت کا دکھلا دہے (جو اپنے اقربا کے ساتھ زنا کاری کی دبی ہوئی خواہش کا نتیجہ ہے)۔ جس طریقہ سے یہ ”دلائل“ قبول کئے جاتے (اور زیادہ تر ضمنیاً) دہرائے جاتے ہیں وہ بصیرت انسانی کی قابل افسوس مثال ہے ایسی نفسیات جو ایسی فرسودہ بنیادوں پر قائم ہے ان کتابوں کی بکری کا باعث ہوتی ہے جن میں یہ عقیدہ بڑے زور شور سے بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن میں نہیں کہہ سکتا کہ اس قسم کی نفسیات کے ساتھ عوام کی روز افزوں دیکھی پر ہم کو کہاں تک خوش ہونا چاہیے۔ خرائڈ کے شاگرد کے ساتھ تو بحث کرتے کی کوشش ہی فضول ہے۔ وہ اصل میں (بقیہ بر صفحہ اٹھدہ)

نہ صرف اپنی خاص ذات کے تعلق سے، بلکہ اُن اشیاء کے تعلق سے بھی جو ہماری وسیع تر ذات میں شامل ہو جاتی ہیں، یا زیادہ صحت کے خیال سے یوں کہو کہ جن تک رعایت ذات کا عاطفہ پھیل جاتا ہے، ہم جماعت کی مجموعی آواز اور رائے عامہ کے لئے بہت حساس ہو جاتے ہیں اس سے بحث نہیں کہ یہ آواز کس طریقہ سے ظاہر ہوئی ہے اور نہ اس سے مطلب ہے کہ یہ عاطفہ غرور کا ہے، خود بینی کا ہے، بلند نظری کا ہے، بجا انکاری و عاجزی کا ہے، یا ایک متوازن احترام ذات کا ہے، یا کسی اور صورت کا عاطفہ کا کسی صورت میں ہونا ہی یہ معنی رکھتا ہے کہ ہم رائے عامہ کے لئے حساس ہیں، کیونکہ عاطفہ کے دو اساسی پہچانات نہ صرف تشکر ذات سے، بلکہ دیگر اشخاص کے اُن خیالات سے بھی نتیجہ ہو جاتے ہیں جو وہ ہماری نسبت رکھتے ہیں۔ یہ ابتدا اور اپنی سادہ ترین اور خام ترین صورت میں دوسرے اشخاص کے جواب میں رد اعمال کی صورت رکھتے ہیں۔ یہ اصلاً اجتماعی ہوتے ہیں۔ لہذا یہ فرض کرنا جیسا کہ بعض مصنفین نے کیا ہے، ایک سنگین غلطی ہے کہ رعایت ذات کے رجحانات

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ) ایک ”پیر کا مرید“ ہے، نہ کہ سائنس کا ماہر اور تمام عقیدہ مند ”مریدوں“ کی طرح وہ بھی عقل کے تیروں سے زخمی نہیں ہو سکتا، ہاں اگر وہ غیر معمولی طور پر کشادہ دل ہے، تب تو تم اس سے قبلو اسکے ہو، کہ جنسی عقیدہ کی اس کی حمایت و کالت مخالفتوں سے پڑے، لیکن آخرین پہنچ کر وہ یہ کہ کرتہا رے تمام دلائل پر پانی پھیر دے گا، کہ فرائلڈ نے ”جنسی“ (شہوانی) کے لفظ کو عام معنوں میں استعمال نہیں کیا ہے۔ لیکن نہ تو یہ شخص، اور نہ خود پر و فیر فرائلڈ، تہیں بتائے گا، کہ اس نے اس کو کن خاص معنوں میں استعمال کیا ہے۔ فرائلڈی استدلال زیادہ تر ایک عجیب و غریب عمل ہو ا کرتا ہے، کہ جس کے لئے ”ترغیب بالکفایہ“

Persuasion

بہترین نام ہے۔ فرائلڈ کے متعلق جو کچھ میں نے اوپر by innuendo

لکھا ہے اس سے یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ میں فرائلڈ کی اُن خدمات کا منکر ہوں جو اس نے نفسیات کی کی ہیں۔ میں ان کا اعتراف کرنا باعث فخر سمجھتا ہوں۔ فرائلڈ کی ان خدمات کی توضیح میں نے اس کتاب کے حصہ دوم میں تفصیل کی ہے (صفت)

اور رائے عامہ یا ہمارے متعلق سوسائٹی کے فیصلہ کی رعایت دو مختلف چیزیں ہیں۔ پروفیسر رائے 'جی' ٹینسلی نے اس عام غلطی کو سب سے زیادہ صراحت کے ساتھ ترقی دی ہے۔ یہ ہر اس مقام پر لفظ "موتلف" استعمال کرتا ہے جہاں میں لفظ "عاطفہ" استعمال کرتا۔ اور اس طرح بیان کرتا ہے کہ ہم کو ہر عام اور معمولی شخص میں تین بڑے عالمگیر "موتلفات" ماننے پڑتے ہیں۔ یہ موتلفات ان مختلف و متعدد چھوٹے چھوٹے موتلفات کے علاوہ ہیں جو کم و بیش ہر شخص کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ ان تینوں کو وہ علی الترتیب "الغیرموتلف"، "غولی موتلف"، اور "جنسی موتلف" کہتا ہے۔ پہلے دو پر وہ اس طرح بحث کرتا ہے، گویا یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں، اور ان کے دائرہ عمل و اثر بھی الگ الگ ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مسٹر ٹینسلی نے اس غلطی کا ارتکاب مسٹر ڈبلیو ٹراٹر کی نفیس، لیکن "غیر علی" کتاب یعنی "غول کی جبلتین" کے ترقیبی اثر سے کیا ہے۔ اس کتاب میں تمام اجتماعی مظاہر اور خصوصاً فرد پر جماعت کے اثرات کی توجیہ "غولی جبلت" کے لفظ سے کی ہے۔ میں نے بات ختم میں تسلیم کیا ہے کہ نوع انسانی میں "غولی جبلت" ہوتی ہے، اور یہ کہ قوم اثبات ذات اور فرد حق کے ہجانات

دیکھو اس کتاب "The New Psychology" 'A. G. Tansley' اس غلطی سے قطع نظر کر لینے کے بعد یہ کتاب نہایت عمدہ ہے۔ (مصنف)

"Ego complex" ع

"Herd Complex" ع

Sex complex ع

Mr. W. Trotter ع

The Instinct of the Herd ع

Herd instinct ع

Gregarious instinct ع

غالباً غولی رجحان کے ماتحت اکتاب کرتی ہے۔ میں یہ بھی مانتا ہوں کہ جو مغسبو طا گرفت سوسائٹی کی ہم پر ہوتی ہے، اس میں غولی جبلت کو بہت دخل ہوتا ہے۔ اس کی صورت کچھ ایسی ہوتی ہے۔ انسانی سطح پر غولی جبلت کا یہ جہان نہ صرف دیگر انسانوں کی مقاربت بلکہ ان کے ساتھ تعامل کی بھی خواہش بن جاتا ہے، کیونکہ اس غولی جہان کی پوری طرح تشفی صرف اسی حالت میں ہو سکتی ہے۔ وحشی انسانوں کی سطح پر یہ تشفی صرف اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ فرد جہتا غول میں شریک ہو جائے، کیونکہ اس طرح ابتدائی ہمدردانہ رجحانات تمام افراد غول میں جذبے کی یکسانیت کا باعث ہوتے ہیں۔ اعلیٰ تر اور تجلّی سطح پر اشتراک جذبہ کی یہ خواہش وہ صورت اختیار کر لیتی ہے جس کو میں نے ”اصولِ عقلی ہمدردی“ کہا ہے۔ یعنی یہ کہ اس کی وجہ سے ہم میں ان لوگوں کے ساتھ جذبی یکسانیت کی خواہش پیدا ہوتی ہے کہ جو ہمارے ہم جماعت ہیں۔ جب تک کہ ہم کو یہ محسوس ہوتا رہتا ہے کہ کسی نہ کسی حیثیت سے ہماری جذبی حالت ہماری جماعت یا ہمارے اجتماعی دائرے کی جذبی حالت سے بہت مختلف ہے، اس وقت تک ہم کو ایک طرح کی بے چینی اور بے اطمینانی سی رہتی ہے۔ جن معاملوں میں کہ ہماری سوسائٹی (جس میں اُن چھوٹی جماعتوں کو بھی شامل سمجھنا چاہیے جس کے ہم رکن ہیں) غیر مشتبہ طور پر ایک مشترک جذبی حالت کا اظہار کرتی ہے، مثلاً عام اخلاقیات کے مبادی و اصول کے معاملے میں، ان میں اپنے ابنائے جنس کے ساتھ یکسانیت پیدا کرنے کی یہ خواہش اپنی پوری قوت کے ساتھ کام کرتی ہے، اور اگر ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم میں یہ یکسانیت پیدا نہیں ہوئی، تو ایک پائیدار اور مستقل بے چینی دے بے اطمینانی سے ہمارا بچنا محال ہو جاتا ہے۔ اس معاذانہ طریقہ سے غول

لے۔ اس کی بہترین مثالیں شانِ دانا مالی دماغ لوگوں میں ملتی ہیں جن کا فیصلہ ہے کہ وہ شادی و نکاح کے معاملے میں اپنی سوسائٹی کے رسم و رواج اور اس کی اخلاقی شریعت کی مخالفت میں بالکل حق بجانب ہیں (مسنف)

عولی جبلت کا ہوجان رعایتِ ذات کے نظام میں عمل کرتا ہے اس طرح اس جبلت کا طلبی میلان اس عاطفہ کا جزو لا ینفک بن جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ رعایتِ ذات کے عاطفہ کا معروض ہمیشہ ”ذاتِ مع اپنے ماحول کے“ ہوتا ہے نہ کہ وہ ذات جو منفرد و منفصلاً ذہن میں آتی ہے۔ یہی قول ان لوگوں پر بھی صادق آتا ہے جو اپنے آپ میں جماعت کے ساتھ وفاداری یعنی کسی خاص جماعت کے ساتھ تعلق کے عاطفہ کو ترقی نہیں دے سکتے لیکن ایک عام اور معمولی سچہ جو ایک کافی خوش اسلوب خاندان میں بڑھا اور پلا ہے اپنے خاندان کے ساتھ وفاداری کے کسی ایسے عاطفہ کو ترقی دینے سے قاصر نہیں رہ سکتا ہے۔ یہی عاطفہ بعد میں حل کران بڑی جماعتوں کے لئے ایسے ہی عواطف کی ترقی کا راستہ صاف کرتا ہے جن کا ہر باغیہ شخص رکن ہوا کرتا ہے۔ پھر جب ایک شخص ایک ایسی قوم کا فرد ہو جو قابل فخر تاریخ اور دنیا میں ایک اعلیٰ مقام رکھتی ہے تو وہ پھر وہ اس حاوی اکل جماعت کے لئے وفاداری کے عاطفہ کو ترقی دینے سے بھی قاصر نہ رہے گا۔ یہ عاطفہ حب وطن کا عاطفہ ہوگا۔ حب وطن کے عاطفہ میں ہو سکتا ہے کہ حفاظتی ہوجان اور تازک جذبے کی اہمیت اس قدر ماتحتی ہو کہ یہ محبت نہ کہا جاسکے لیکن اس حالت میں بھی حب وطن ایک قوی اور کارکن جزو ہوتا ہے کیونکہ یہ وسیع رعایتِ ذات کی ایک صورت ہے اور ایک معنوں میں یہ چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے ساتھ انسان کی تمام وفاداریوں کا مجموعہ ہے۔ یعنی یہ کہ یہ ان تمام جماعتی عواطف کے نظام کا سرتاج ہے جو اپنی طاقت کا کچھ حصہ اس بڑی شے یعنی قوم کے عاطفہ کو بخشے ہیں اور عام طور پر سمجھایا جاتا ہے کہ یہ ان تمام چھوٹی چھوٹی اشیاء (جماعتوں) کو شامل ہے اور ان کی محافظ ہے +

مختصر یہ کہ یہ جماعتی عواطف جو ہر رعایتِ ذات کے جماعت

کے پھیل جانے کو متفقین ہوتے ہیں اور اس طرح یہ ذہن میں اس گہرے غفلت کو اور مضبوط کرتے ہیں جس کی وجہ سے ذات پر اس کے اجتماعی ماحول سے علمدہ، تفکر نامکن ہو جاتا ہے۔ یہ ایک اساسی اہمیت کا واقعہ ہے جس کو وہ لوگ نظر انداز کرتے اور جس سے وہ ضمنتاً انکار کرتے ہیں جو سرسری سلسلے اور ٹراٹر کی طرح "اینوی موٹلف" کو ایک چیز سمجھتے ہیں اور "غولی موٹلف" کو دوسری +

رعایت ذات کے عاطفہ اور اس کی بے تقداد پیچیدگیوں کے اس خاکہ سے معلوم ہوا ہوگا کہ ایک عام اور معمولی بالغ عمر شخص میں اس عاطفہ کے اساسی ہیجاناۓ یعنی اثبات ذات اور فروتنی کے ہیجاناۓ جو حیات جبلی کی سطح پر نسبت کمزور ہوتے ہیں اور جن کا عمل نادرا و وقوع ہوتا ہے حد درجہ حساس قوی اور جاوی الکل ہو جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے مختلف طریقوں سے ان میں تہیج پیدا ہوتا ہے اور اس طرح تقریباً استمراری فعلیت کی بناء پر ان کی تقویت ہوتی ہے اس سے ہم کو یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ہیجاناۓ ہماری شخصیت کے غالب عناصر اور ہمارے شدید ترین آلام اور شدید ترین اور پائیدار ترین تشفیوں کا سرچشمہ کیوں بن جاتے ہیں۔ اسی سے ہم اس بات کی بھی توجیہ کر سکتے ہیں کہ بے عزتی اور اجتماعی جلا وطنی کیوں سخت ترین سزائیں ہیں اور اجتماعی مدح و تعریف کیوں سب سے زیادہ قیمتی اجزائے اور ہماری خواہش کی محبوب ترین اور پائیدار ترین غایت ہے۔ کہا جاتا ہے کہ بعض وحشیوں نے صرف بے عزتی کی وجہ سے اپنی جان دیدی ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ تمدن و مہذب اشخاص نے موت کو بے عزتی و ذلت پر ترجیح دی ہے اور یہ بعض نے اپنے ابنائے جنس کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے اپنے تمام منافع قربان کر دیے ہیں۔ اسی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ تمدن کی تمام سطحات پر انتقام کی خواہش

علاہ اس سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ادیب و صنایع بالعموم کیوں اس قدر حساس ہوتا ہے کہ معمولی سی مخالفانہ تنقید سے دن کی چین اور رات کا آرام اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے اور ذرا سی تعریف سے پھول کر گیا ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)



فعل ان فی کابیت قوی اور موالب محرک رہی ہے۔ اس خواہش کے ساتھ ایک الم آگین جذبہ تحریک بھی ہوتی ہے جسے بعض اوقات ”جذبہ انتقام“ کہتے ہیں۔ یہ جذبہ محض عصبہ کا جذبہ ہی نہیں ہوتا، بلکہ اس میں یہ عصبہ ہر میت خوردہ احساسِ ذوق اور شائد خوف کی طاوٹ سے الم آگین ہو جاتا ہے، یا انتقام کی یہ خواہش ’معہ جذبہ انتقام کے دراصل یہ خواہش ہے کہ دشمن کے برابر ہو جائیں۔ یہ رعایتِ ذات کے عاطفہ کا نتیجہ

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ) بہترین قوتیں اس کام میں صرف کرتے ہیں جس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ ابنائے جنس سے تعریف کا خراج وصول کریں، جس کی قیمت صرف عوام کی تعریف و تحسین سے معین ہو سکتی ہے۔ شجارہ انجینیئر، یا ماہر کیمیا کی تشفی صرف یہ معلوم کر لینے سے ہو سکتی ہے کہ اس کے ہاتھوں اور دماغ کی پیداوار اس وقت اس کے ابنائے جنس کے استعمال میں ہے اور یہ کہ اس سے ان کی صلاح و فلاح میں ترقی ہو رہی ہے اگرچہ وہ بخوبی جانتا ہے کہ اس کے ابنائے جنس اس بات سے بالکل ناواقف ہیں کہ اس چیز کے بنانے میں اس کا کیا حصہ ہے۔ لیکن اگر عوام کسی ادیب یا صنایع کے کام میں دلچسپی نہیں لیتے تو اس کی تسلی اس امید سے ہو جاتی ہے کہ ”شہرت شرم بہ گیتی بعد بن خواہ شدن“ وہ کونسا مصنف ہے کہ جس نے اپنی تصنیف پر مخالفانہ تنقید پڑھی ہو، اور پھر رات کو آرام سے سویا ہو؟ یا اس کی تعریف و تحسین پڑھی ہو، اور پھر خود اپنی تعریف سے وہ محبوب نہیں ہوا؟ اسی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ بلند نظری کو مالی دماغوں کی آخری کمزوری کیوں کہا جاتا ہے۔ اس محرک یعنی اثباتِ ذات کے ہیجان کی بے انتہا قوت اور تجلی و وسعت کا بہترین اندازہ ان شائقِ محنتوں سے ہوتا ہے جو ہم اپنے اعلاف میں شہرت حاصل کرنے کی خواہش کو پورا کرنے کے لئے کیا کرتے ہیں۔ اگر قارئین سمجھتے ہوں کہ میں حیاتِ انسانی میں اس ہیجان کی اہمیت میں بہالغہ کر رہا ہوں تو ان کو مسسٹرو لٹن سائوچ کی کتاب

“Eminent Victorians”

کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اس کے مطالعہ سے ان کو معلوم ہو سکتا ہے کہ نہایت پرہیزگار اور نیک نیت اشخاص میں بھی یہ متلون ہیجان نہایت نفاست اور خاموشی سے فعل کی تقویت کا باعث ہوتا ہے۔ یہی بڑے بڑے کانوں میں جانِ فائز ہے اور نہایت قابلِ تعریف اور اخوانی محرکات کو گدلا کرتا ہے۔ پھر قارئین کو اس قول پر بھی غور کرنا چاہیے کہ ”دفع“ میں کوئی ایسی چیز نہیں جیسی کہ وہ عورت ہوتی ہے کہ جس سے نفرت کی جارہی ہے (مصنف)

ہوتی ہے اور اس کی تحریک محض ضرر یا حملہ یا مزاحمت سے نہیں ہوتی، بلکہ اس ضرر سے ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ سب دشمن بھی ہو یعنی اس ضرر سے ہوتی ہے جس کی وجہ سے ہم خود اپنی اور دنیا کی آنکھوں میں ذلیل ہو جاتے ہیں +

## اخلاقی عواطف

معلّینِ اخلاق نے اخلاقی عواطف پر صفحوں کے صفحے کاٹے کئے ہیں لیکن اپنی بے ہودہ اور عامیاناہ اصطلاحات اور نفسیات سے نادانیت کی وجہ سے وہ ان پر ردِ شنی ڈالتے ہیں کامیاب نہیں ہوئے۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اخلاقی عواطف حقیقی اور سیرت کے اہم اجزاء ترکیبی ہوتے ہیں لیکن یہ سیرت صرف اخلاقی سیرت ہوتی ہے۔ ہم اکثر عدالت یا صداقت کی محبت بے رحمی یا خیانت سے نفرت گندگی کی ناپسندیدگی وغیرہ کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ ہمارے یہ الفاظ بے معنی نہیں ہوتے۔ ان سے مجرد اشیا کے لئے حقیقی معنی عواطف مدلول ہوتے ہیں۔ ہر اس شے کے لئے عاطفہ قائم کرنا ممکن ہے جس پر ہم فکر کرتے ہیں یہ شے خاص اور معنی ہو یا عام اور مجرد۔ پھر ان اصنافِ اشیا میں سے ہر ایک صنف کی ہر ایک شے پر اگر ہم بار بار فکر کرتے ہیں اور ہر مرتبہ یہی جذبی تحریکات پیدا ہوتی ہیں تو یہ شے کسی نہ کسی عاطفہ کا معرض بن جاتی ہے یہ عاطفہ کسی قدر ابتدائی اور خام ہی کیوں نہ ہو۔ یہاں تک کہ ہمارے عواطف بھی عواطف کے معرضات بن سکتے ہیں ایسے ہی اشخاص انگریزی میں "Men of sentiment" یا Sentimentalists کہلاتے ہیں (دار و دیوارِ انھیں عواطف پرست کہنا موزوں ہوگا) یہ لوگ اپنے حب وطن اور مذہب، اپنی عزت، اس چیز سے اپنی نفرت، اور اسی قسم کے اور عواطف کی خود ان کی خاطر تربیت اور پرورش کرتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں یہ دنیا کی بہترین چیز ہے اور امتیاز کا ایسا نشان ہے جس پر وہ فخر کر سکتا ہے +

اب سوال یہ ہے کہ ہم اخلاقی صفات یعنی سیرت و کردار کی صفات کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے عواطف کس طرح اکتساب کرتے ہیں؟ اس عمل کو سمجھنے کے لئے پہلے ہم کو یہ متحقق کر لینا چاہئے کہ ان اخلاقی عواطف میں سے اکثر ہر قوم کو روایت و رشتہ میں ملتے ہیں۔ پھر اس قوم کے ماتحت جو مختلف جماعت ہوتی ہیں، اور جو نسلاً بعد نسل باقی رہتی ہیں ان میں سے ہر ایک اپنی مخصوص اخلاقی روایات رکھتی ہے۔ یہ روایات ان عواطف پر مشتمل ہوتی ہیں جو تمام قوم میں مشترک ہیں لیکن ان عواطف سے ان معنوں میں مختلف ہوتی ہیں کہ بعض مخصوص عواطف پر تو زور دیا جاتا ہے اور بعض بالکل ناقابل اعتنا سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ سب کو معلوم ہے کہ ہمیشہ مشترک اخلاقی روایات کی ایک خاص طور پر مستفیر صورت رکھتا ہے۔ بعینہ ہی حال اگرچہ بدرجہ کمتر ہر یاریدار اور موجودہ جماعت مثلاً مذہبی فرقہ، یا کسی بڑے سکول یا کالج کا ہوتا ہے +

ایک منفرد شخص کسی صورت میں بھی سب سے زیادہ ابتدائی اخلاقی عواطف کے علاوہ اور کوئی عواطف اکتساب نہیں کر سکتا۔ سب سے پہلے تو اس کو مختلف اخلاقی صفات پر بحیثیت اخلاقی صفات غور کرنے کے لئے زبان کی مدد درکار ہوتی ہے۔ پھر جب وہ زبان کی مدد سے ان مجرد اشیاء پر فکر کرنا سیکھ جاتا ہے تو وہ تقریباً لابدی طور پر ان پر عواطف تعمیر کرنا شروع کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اشیاء سے پیدا ہونے والی جذبی حالت کو اس کے ابتلائے جنس بالعموم الفاظ آواز کے لہجوں اشاروں یا دیگر قوی و شدید طریقوں سے ظاہر کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ جب بچہ ان اشخاص کے ساتھ عملی تعلقات قائم کرتا ہے جن کی طرف سے ان اخلاقی صفات کا اکثر اظہار ہوتا ہے تو اس کو خود اپنے آپ میں خوشگوار اور ناگوار اثرات کا تجربہ ہوتا ہے۔ ان تجربات کی وجہ سے ان الفاظ کے معنی مکمل تر ہو جاتے ہیں اور ان میں جذبی حقیقت پیدا ہو جاتی ہے جن سے اخلاقی صفات مدلول ہوتی ہیں + لیکن بچہ کے اخلاقی عواطف کی تشکیل زیادہ تر ہمدردی اور قابل تعریف اشخاص سے اثر پذیری کا نتیجہ ہوتی ہے۔ کسی شخص کو قابل تعریف سمجھنا فی نفسہ ایک ملاحظہ ہے جو ترقی پا کر محبت یا احترام کی صورت اختیار کرے اگرچہ اس کا

ایسا کرنا ضروری نہیں۔ یہ اس قابل تعریف شخص کے سامنے فروستی اور حیرت کی سی عادی وضع اختیار کرنے کے ہم معنی ہے۔ جو سمجھ کہ اپنے کسی بزرگ کے لئے اس عاطفہ کا اکتساب کر چکا ہے، وہ اس کے ان جذباتی رد اعمال میں ہمدردی کی وجہ سے لازماً شریک ہو جاتا ہے جو وہ بزرگ افعال اور سیرت کی صفات کے جواب میں کرتا ہے اور اس حکم کو قبول کر لیتا ہے جو وہ بزرگ ان افعال یا صفات پر لگتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ سمجھ اس قابل تعریف شخص جیسا ہونے اور بننے کی خواہش کرتا ہے۔ لہذا وہ کم و بیش ارادہ اس شخص کی سی اخلاقی اور حیسانی صفات پیدا کرنے کا خواہشمند ہوتا ہے۔ جب سچ ادبیات اور فنون سے واقف ہو جاتا ہے تو سمجھ وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ ایک وسیع رقبہ میں سے اپنے غضب العین کا انتخاب کرے۔ اب وہ کسی پیغمبر کسی ولی کسی پیر کسی بادشاہ یا مدبر یا کسی اور انسانوی یا تاریخی شخصیت کو اپنا اخلاقی ہیرو بناتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ ان شخصیتوں کا اثر کچھ عرصہ کے لئے ان تمام شخصیتوں کے اثر پر غالب آجائے، جن کے درمیان وہ زندگی بسر کر رہا ہے۔ لیکن انجام کار اس جماعت کے عواطف جن کا وہ رکن ہو اس کے عواطف کو خود اپنے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جماعت اپنے روایتی قوانین کو ثواب یا عقاب مدح یا ذمہ تعریف یا نفرت اور استہزاء کی قوت سے نافذ کرتی ہے۔ اس کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ شخص ثواباً و فعلاً ان قوانین کا متبع ہے یا ان سے منکر پھیر اگر کوئی شخص بہت سی جماعتوں سے تعلق رکھتا ہے اور ان میں سے ہر ایک ایک مخصوص مضابطہ قوانین رکھتی ہے تو پھر اس میں اتنی ہی ذاتیں ترقی پائیں گی جتنی کہ وہ جماعتیں ہیں۔ یا زیادہ صحت کے خیال سے یوں کہنا چاہئے کہ وہ ان مختلف اخلاقی فضاؤں میں مختلف قوانین کا اتباع اس طرح کرے گا کہ ایک فضا میں وہ اپنے اخلاقی عواطف کے نظام میں سے ایک عاطفہ پر زور دے گا اور دوسری فضا میں دوسرے عاطفہ پر۔ ہمارے اخلاقی عواطف کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دو قطبی ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جن اخلاقی صفات کو ہم تسلیم اور بیان کرتے ہیں ان میں سے ہر ایک کی مندرجہ ہوتی ہے۔ چنانچہ کسی

شخص سے محبت کرنے میں شاذ ہی ہوتا ہے کہ ہم کسی دوسرے سے نفرت نہ کریں۔ عدالت و عدم عدالت، رحمی و بے رحمی، ویاننداری و حیانت، صداقت و کذب، وفاداری و غداری، اس قسم کے تضاد کی مثالیں ہیں۔ ایک شخص کے خلقی میلان اور اس کے تجربے کے میلان کے مطابق اس کے اخلاقی عواطف محبت کی مثبت نوعیت کی طرف زیادہ مائل ہوں گے یا نفرت کی منفی نوعیت کی طرف۔ لیکن وہ عدم عدالت سے نفرت کئے بغیر عدالت سے محبت نہیں کر سکتا، اگرچہ اس کا منکوس قضیہ بالعموم صحیح نہیں ہوتا۔ پھر ہمارے دو قطبی ذہنی عواطف منفی قطب پر غصہ کراہت اور حقارت کے ہیجان کی صورت میں زیادہ شدت کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں، بہ نسبت مستحسن صفات کی خاطر مثبت کوششوں کی صورت میں + بے رحمی سے نفرت اور رحمی سے محبت دو قطبی عاطفہ کی تشکیل ہی پر مبنی ہے۔

بچہ بے رحمی سے اس وقت واقف ہوتا ہے جب وہ رحمی کی مختلف صورتوں سے مانوس ہو چکا ہے۔ اس بے رحمی کا رخ خود اس کی طرف یا کسی حیوان، مثلاً اس کے پیارے بلی کے بچے کی طرف ہو سکتا ہے۔ دونوں صورتوں میں اس کو غصہ آتا ہے، پہلی میں تو اس وجہ سے کہ وہ خود ہزیمت کھاتا ہے اور اس طرح غالباً خوف غصہ کے ساتھ مل جاتا ہے اور دوسری صورت میں اس سبب سے کہ اس سے اس کا نازک حفاظتی ہیجان شکست کھاتا ہے۔ ان تجربات کے اعادے سے ان لوگوں کی طرف یہ جذبی اطوار مستقل اور عادی ہو جاتے ہیں جن کی بے رحمیوں سے وہ دوچار ہوتا ہے۔ وہ بہت جلد لفظ بے رحم کا استعمال کیچھ جاتا ہے۔ اس کے بعد پھر زبان حکم اور مثال کی رہنمائی میں وہ نہایت آسانی کے ساتھ مجدد بے رحمی پر اس حیثیت سے فکر کر سکتا ہے کہ یہ قابل نفرت ہے، یعنی یہ ایسی چیز ہے جس کا خیال ہی جذبی غمیظ و غضب کی تحریک کے لئے کافی ہے اس طرح وہ یہ کہنے کے قابل ہو جاتا ہے کہ ”بے رحم اشخاص کی شکل سے مجھے کوفت ہوتی ہے“ یا یہ کہ ”بے رحمی سے مجھے نفرت ہے“۔ ان ہی طریقوں سے وہ جلد ہی یہ کہنا کیچھ جاتا ہے کہ ”یہ رحمیل شخص ہے اور مجھے رحمیل اشخاص بہت پسند ہیں“ پھر جب وہ معلوم کر لیتا ہے کہ بے رحمی و رحمی تضاد ہیں کہ جو جمع نہیں ہو سکتے تو یہ دونوں متولد عواطف متعاوان ہوتے

ہیں اور اس طرح ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں +

اخلاقی عواطف سے کردار و عمل میں کوہ یکسانیت پیدا ہو جاتی ہے جو ان کے بغیر کبھی بھی نہیں ہو سکتی۔ بچہ اپنے نازک دل کی وجہ سے ہمیشہ رحم دل ہوتا ہے۔ لیکن بعض اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ وہ نہایت بے دردی کے ساتھ ایک جاندار لمبی کے پر نوچتا ہے، یا مینڈک کیڑے، یا اپنے پیارے بلی کے بچے پر نہایت خوفناک تجربات کرتا ہے۔ اب اگر اس سے کہا جائے کہ ”یہ کام بے رحمانہ ہے“، یا یہ کہ ”یہ بے رحمی ہو“ تو پھر وہ یہ سمجھ جائے گا کہ اس قول کا اطلاق خود اس کے اپنے افعال پر بھی ہوتا ہے اور اب وہ اس قدر جلدی اور بے سوچے سمجھے ان افعال کو دوبارہ صادر نہ کرے گا، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ ان الفاظ کے معنی سمجھنے کے قابل ہو گیا ہو اور بے رحمی سے نفرت اس میں پیدا ہو چکی ہو۔

اخلاقی عواطف کے ان استقلال پیدا کرنے والے اثرات کے متعلق بہت سے اختیارات کئے گئے ہیں۔ ان سے منکشف ہوتا ہے کہ مناسب کردار کی یکسانیت اور استواری میں ان کی کیا اہمیت ہے اور یہ کہ ”نظریہ عادت“ کس قدر ناکافی اور ناقص ہے، حالانکہ یہی وہ نظریہ ہے جس پر معلمین عملی اخلاقیات بے جا طور پر زور دیتے ہیں اور جس کو بہت سے ماہرین نفسیات عمل انسانی اور کردار حیوانی کی تمام مشکلات کی کنجی سمجھتے ہیں۔ ایک فعل کی محض عادت تو مخصوص ہوتی ہے اور ان عوارض حالات کے لئے خاص ہوتی ہے جن میں اس کی پیدائش ہوئی ہے۔ بخلاف اس کے عمل یا سیرت کی کسی مخصوص صفت کا عطف باعتبار اپنے اطلاق و اثر کے بالکل عام ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زبان اور تحریر و تعمیم کی قابلیت یہاں فطرت اخلاقی کی وہی خدمت کرتی ہیں جو یہ عقل کی کیا کرتی ہیں +

مذکورہ بالا اختیاریہ تھا کہ مدرسے کے چند بچوں میں ایک خاص کام کے متعلق سے صفائی اور پاکیزگی کی عادت نہایت تندہی اور جانفشانی کے بعد پیدا کی گئی۔ تمام بچوں نے مختلف درجوں میں اس عادت کا اکتساب کر لیا۔ لیکن دیکھا یہ گیا کہ یہ حسب توقع متعدد زنجی۔ یعنی یہ کہ صفائی اور پاکیزگی کی اس خاص عادت نے اور کاموں میں صفائی اور پاکیزگی پیدا نہ کی۔ ان کاموں کے لحاظ یہ سب بچے

حسب سابق گندہ ہمارے۔ اس کے بعد پھر ان میں پاکیزگی، سمیٹیت عام مغنت، کا عطف پیدا کیا گیا یہ بہت جلدی ہی کردار کے ایک وسیع رقبہ میں اس عطف کے اثرات نمایاں ہونے لگے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر سلیم الطبع بچہ اس محدود اصطلاح کا نہایت آسانی کے ساتھ اس کردار اور صورت حالات پر اطلاق کر سکتا ہے جس پر اس کا اطلاق ہوتے اس نے کبھی نہیں سنا اور اس طرح وہ اپنے ترقی پذیر عطف کو بروئے کار لا سکتا ہے +

مختصر یہ کہ ہر شخص لازمًا چند اخلاقی عواطف کا اکتساب کرتا ہے۔ اخلاقی تربیت سے مراد صرف یہی ہوتی ہے کہ سیرت و عمل کی ان مختلف صفات پر تفکر و استدلال سے ان عواطف کی تہذیب و توزین ہو جائے، کیونکہ اس تفکر و استدلال کی وجہ سے ہم ان صفات کو زیادہ تعین کے ساتھ ذہن میں لا سکتے ہیں اور ان کی اضافی قیمتوں اور اہمیت کے متعلق مستحکم عقائد قائم کر سکتے ہیں +

## اخلاقی سیرت

رہایت ذات اور اشخاص سے محبت و نفرت کے بڑے عواطف اور ابتدائی جبلتی ترقیات و تحریکات یعنی خوف، بھوک، غصہ اور شہوت کے پہچانات کے مقابلے میں اخلاقی عواطف بہت کمزور محرکات عمل ہوتے ہیں۔ لہذا انہی اس بات کا فیصلہ کرنا باقی ہے کہ ایک نیک شخص کا کردار اس کے اخلاقی عواطف کے مطابق کس طرح مضبوط ہوتا ہے؟ وہ کونسا جادو ہے جس کی مدد سے اخلاقی عواطف کے نسبتہ کمزور رجحانات ان حدود و حدود قوی پہچانات کو قابو میں لاتے ہیں؟ اس واقعہ کی توجیہ ہم کس طرح کریں گے کہ بعض مثالیں ایسی ملتی ہیں جن میں فائدہ سے مرتے ہوئے شخص نے اپنی روٹی یا لکڑی دوسرے شخص کو دی ہے، گو اس کی ضرورت میری ضرورت سے زیادہ ہے۔ یا اس نے ایک نہایت فاحش طبیعت کو معاف کیا ہے، یا وہ خطرے کی حالت میں بھی ثابت قدم رہا ہے، یا اس نے ایک

نہایت قوی شہوانی دوسوہ کا مقابلہ کیا ہے؟

یہ اخلاقی عمل کے مسئلہ کا انتہائی محکمہ ہے۔ کیا ہم افلاطون اور زمانہ حال کے بعض تعلیمین اخلاق کے ہنر بان ہو کر یہ کہنے پر قناعت کریں کہ عقل الہی دماغ میں بیٹھی ہے اور ان ہیسیب شہوات و لذات کو قابو میں رکھے میں جو بیٹ میں ہیں، بعینہ اس طرح جیسے کہ کوچان چابک اور لگام سے گاڑی کے تند مزاج اور شریر گھوڑوں کو قابو میں رکھتا ہے ہرگز نہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، استدلال اخلاقی عواطف کی تہذیب و توزین میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اور اسی کی بدولت ہم ایک ایسا اخلاقی عقیدہ یا مذہب حاصل کر سکتے ہیں جو ایک ہی ضابطہ میں اخلاقی جدوجہد کی آخری غایت و بیان کر دے۔ "اکثر اشخاص کی کثیر ترین مسرت، "ترقی ذات، یا خیر کی ترقی" "اچھی زندگی کا تحقق" یا "اعلیٰ تربیت کی ترقی" یا "کامل حکومت کا تحقق" وغیرہ اس ایک ضابطہ کی مثالیں ہیں۔ پھر استدلال ہی کی مدد سے ہم یہ بھی معین کر سکتے ہیں، یہ عمل و کردار کی کونسی صورتیں، اور سیرت کی کونسی صفات اعلیٰ الخیر کے تحقق کی طرف موٹی ہوتی ہیں، اس اعلیٰ الخیر کو ہم نے خواہ کسی طرح متصور کیا ہو، لیکن "عقل" (Reason) ایک طلبی توانائی قوت نہیں، کہ جس کو اخلاقی تنازع کے دوران میں استعمال کیا جا سکے۔

لہ جیمس نے اس کی بہت عمدہ تعریف کی ہے۔ دہن ۱۱۔ نصب العین ہیجان جمیلی انعطاف سے چھوٹا ہوتا ہے۔ لیکن نصب العین ہیجان لا کے ساتھ شامل ہو کر جمیلی انعطاف سے زیادہ تر ہو جاتا ہے۔ سواہل ہے کہ یہ لا کیا ہے جس کی وجہ سے اخلاق تنازع میں نصب العین ہیجان یعنی ایک اخلاقی عاطفہ (خیریک) کا پلہ بجاری ہو جاتا ہے اور یہ بہت زیادہ قوی جمیلی انعطاف پر غالب آ جاتا ہے؟ (مصنف) لکھ دیکھو ڈین ہسٹنگز ریشڈل (Dean Hastings Rashdall) کا مضمون

"Is Conscience an Emotion" اور میرا جواب۔ ہسٹنگز ریشڈل بابت ۱۹۲۷ء (مصنف)

لہ۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم کہیں کہ مادہ مثل فوش کی عقل (Reason) دقت تھی جس نے جنگ عظیم کے آخری دنوں میں اتحادیوں (Allies) کو فتح دلوائی۔ حقیقت یہ ہے کہ ان قوتوں نے یہ فتح دلوائی وہ فوجوں کی میاں قوتیں، اور جنگی آپات کی طبیعتی قوتیں تھیں۔ فوش "عقل" نے ان قوتوں کو جمع کیا اور کامیاب اور موثر ترین طریقہ سے اس مجموعہ (یعنی حاشیہ مفہوم آئندہ)



”عقل وہ لا نہیں جس کی ہم کو تلاش ہے“ اگرچہ اس لا کی کار فرمائی میں بہت اہم حصہ رکھتی ہے +

تو پھر کیا ہم انشا جویں صدی کے ان فاؤنڈیشن کے ہم آہنگ ہو کر یہ کہیں گے کہ حیات بعد الموت میں سزا کی وحید یا اجر کا وعدہ یہ اخلاقی لا ہے؟ اس عقیدہ کی کافی تردید ہو چکی ہے اگرچہ خاص خاص مشاغل پر یہ اب بھی صادق آتا ہے +

تو پھر کیا ہم شلیٹنبرگ کے ساتھ ہو کر یہ کہیں گے کہ یہ لا مذاق سلیم ہے؟ یا بشپ ہٹلو کے ہنوا ہوں اور فتویٰ دیں گے کہ یہ ”ضمیر“ ہے؟ یا آدم سمعہ کا ساتھ دیں اور فیصلہ کریں کہ یہ بے غرض اور غیر جانبدار تماشائی ہے جس کا سکن سینے میں ہے؟ یا جیمس اور اور بہت سے مصنفین کے اس حکم کو تسلیم کریں گے کہ ”مشیت ارادہ“ ہے؟ ان تمام بیانات میں سے کوئی بھی کلیتہً غلط یا صحیح نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ ان میں سے ہر ایک غیر واضح طور پر صحیح ہے ہم کو اس بات کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ ”مذاق سلیم“ کیا ہے؟ ”ضمیر“ کسے کہتے ہیں؟ ”سینے“ کے اندر کا شخص کون ہے؟ ”ارادہ“ کس چیز کا نام ہے؟ اور اس کی ”مشیت“ کا کیا مفہوم ہے؟ سب سے آخر میں یہ کہ یہ سب عوامل اخلاقی زندگی کے ان عجائبات کو کس طرح پیدا کرتے ہیں؟۔ ان تمام سوالوں کا تخمیناً صحیح جواب میرا خیال ہے کہ میں اپنی کتاب ”سوشل

سائیکالوجی“ میں دے چکا ہوں۔ یہاں میں اسی جواب کو ایجازاً بیان کروں گا۔ لا یعنی وہ نامعلوم مقدار جس کی ہم کو تلاش ہے ہمیشہ ایک ہیجان ہوتا ہے جو رعایت ذات کے مبالغہ میں جہم لیتا ہے۔ یہ یہ خواہش ہے کہ میں یعنی وہ قیمتی ذات ”دوستی“ جس کو میں غریب یا انکساری کے ساتھ اپنی طاقتوں کے درجہ ترقی کے مطابق کم و بیش مناسب سمجھ اور صاف طور پر تصور کرتا ہوں عمل کے اس نصب العین کو اخلاقی مقصد قرار دے جس کو اس نے مدد و نادر قبول کیا ہے +

جس طریقے سے کہ اخلاقی عواطف مشکل ہوتے ہیں اس کو کافی تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ نصب العینی سیرت ان ہی اخلاقی عواطف کی ترکیب یا ان کے متوازن نظام کا دوسرا نام ہے۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ ایک شخص دوسروں کی رعایت سے کیوں ایک خاص طرف جھک جاتا ہے اور کیوں ان (بقیہ مکتبہ صفحہ گزشتہ) کا شمول کیا نفس یہ فعل کوئی ایسی قوت ذہنی کہ جس کے فیض نمانے سے کوئی محسوس فرق پڑتا۔ فیصل کی ایک مستعد صورت ہے کہ یہ قوتوں یا توانیوں کی ہدایت کرتی ہے، لیکن بذات خود قوت، بلکہ انسانی نہیں۔ اس نکتے پر حصہ دوم میں ”جسم و ذہن“ کے زیر عنوان تفصیلی بحث ہوگی۔ (مصنف)

معیاروں سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کا اظہار کرتا ہے جس کی وہ جماعت متفقہ ہے۔ اب واحد سنگلاخ مسئلہ یہ رہ جاتا ہے کہ انتہائی اخلاقی جدوجہد میں یہ کس طرح ممکن ہے کہ ایک شخص اپنے گردہ اور تمام منظم جماعت سے علیحدہ ہو جائے رائے عامہ اور صراحتہ بیان کئے ہوئے عام عواطف کا مقابلہ کرے اور کہے کہ تم غلطی پر ہو۔ یہ سیدھا راستہ ہے میں اسی کو اختیار کروں گا خواہ تم مجھے متقید کرو بے عزت کرو یا جہنم میں ڈال دو۔

میرا خیال ہے کہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس طرح کی انتہائی صورتوں کی توجیہ بھی اصولاً اخلاقی جدوجہد کی اس معمولی قسم کی توجیہ سے مختلف نہیں جس میں ایک شخص کی رعایت ذات عام طور پر منظور و پسندیدہ اخلاقی عاطفہ کا پلہ بھاری کرتی ہے اور اس کو کسی قوی تر اور خام تر رجحان پر فتح دلواتی ہے۔ فرق صرف اس گردہ تماشائیوں کی جماعت اور حکم کی ماہیت کا ہے جس کے سامنے یہ شخص اپنے آپ کو تیغاً پیش کرتا ہے اور جس کی اچھی رائے وہ حاصل کرنے کی خواہش رکھتا ہے۔ جو شخص کہ مروجہ رائے عامہ اور عاطفہ کی مخالفت کرتا ہے وہ وہ شخص ہوتا ہے جس نے کوئی اور اعلیٰ عدالت مرافعہ پالی ہے۔ اس کے فیصلے کا وہ زیادہ احترام کرتا ہے اس کی ناپسندیدگی سے وہ ڈرتا ہے اور اس کی پسندیدگی کا از حد خواہشمند ہے۔ اس کے مقابلہ میں وہ تمام دنیا کے فیصلے کو ہیج سمجھتا ہے۔

یہ عدالت یہ حکم اس کا خاص اخلاقی ہیرو بھی ہو سکتا ہے اور نتیجہ ہیروؤں کی جماعت بھی۔ یہ اس کی کردہ ماں بھی ہو سکتی ہے اور اس کا بہترین دوست بھی۔ یہ ان لوگوں کی جماعت بھی ہو سکتی ہے جن کو وہ دنیا کے بہترین لوگ سمجھتا ہے۔ یہ اولیا اور پیر بھی ہو سکتے ہیں اور خود خدا بھی۔ پھر جب وہ آسان راستے کو اختیار

علہ۔ ہم فانی ابن پستوں سے کسی قدر شدید مخالفت کیوں نہ کہیں لیکن برا خیال کہ ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ جنگ عظیم پر اعتراض کرنے والوں میں سے بعض نے اپنے اپنا جس کی آرا یہ اس اعلیٰ وقت کو تقریباً حاصل کر لیا تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر ایک واقف تھا کہ اس میں آئیلا نہیں بلکہ اور بھی بہت سے لوگ ہیں جو اس کی طرح اس طرز عمل کو پسند کرتے ہیں (مصنف)

کرنے کی ترغیب کا مقابلہ کرتا ہے تو اس کا عقیدہ ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ راستہ جو اس نے اختیار کیا ہے اس حکم کے علم میں نہیں آسکتا لیکن اگر یہ اس کے علم میں آجائے تو سمجھو وہ اس کو ضرور پسند کرے گا اور یہ کہ اس کا مخالف راستہ اسے ضرور ناپسند ہوگا یا اس کو اس پر افسوس ہوگا۔ مختصر یہ کہ وہ اپنے اعمال پر وہی حکم لگانا سیکھ جاتا ہے جو ایک خالصتہ نسب یعنی تماشائی ان پر لگاتا اس کے علاوہ وہ اپنے آپ کو اس صورت میں پیش کرتا بھی سیکھ جاتا ہے جو اس تماشائی کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ اس طرح وہ ایک نصب العین قائم کرتا ہے جس میں اس اخلاقی عواطف ترکیب و توزین پاتے ہیں۔ اس کے بعد وہ خود اپنے لئے قانون بن سکتا ہے۔ اس قسم کے اعمال کی اخلاقی حیثیت اس کے فوائد اور اس کے حقیقی خطرات پر بحث کی یہ جگہ نہیں ہم کو صرف ان نفسیاتی اصول سے تعلق ہے جو اس طرح کی اخلاقی خود اختیاری میں شامل ہیں +

## قوت ارادی

اعمال کی جس قسم پر ہم نے ابھی بحث کی ہے ان کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ ان میں قوت ارادی اپنے پورے معنوں میں کام کرتی ہے۔ یہ اخلاقی تنازع و تامل کے بعد سخت ترین مزاحمت کی سمت میں فیصلہ اور عمل کرنے کے ہم معنی ہے۔ یہاں متعلم سوال کر سکتا ہے کہ ”پھر ارادہ کیلئے ۹ اور ضمیر کیا ہے؟“ جو ابا کہا جاسکتا ہے کہ ارادہ اور ضمیر دونوں میں سے کوئی بھی ایک ایسی قوت یا ہستی نہیں جو باقی ماندہ شخصیت سے علیحدہ ہو۔ ارادہ تو سیرت ہے بحالت فعل اور ”ضمیر“ اخلاقی سیرت ہے یعنی وہ سیرت ہے جو اخلاقی رہنمائی میں ترقی پذیر ہوتی ہے جس میں اخلاقی عواطف نظام عواطف میں شامل ہو جاتے ہیں اور جس میں رعایت ذات کے عاطفہ کی وساطت سے ان اخلاقی عواطف پر تمام اخلاقی نتائج میں وہ زور دیا جاتا ہے جس کے پیسحق ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ وہ سیرت ہے جو اخلاقی عواطف اور حدیم الاختیار احترام ذات کی ترغیبات کے مطابق مادی اور بیکساں فیصلہ و عمل

کی بنا پر مستقل و ثابت بنتی ہے +

اخلاقی سیرت دارادہ کے اس مختصر بیان کی تائید کے لئے سیرت کے بعض تقاضے اور ارادے کی بعض مخصوص اور ادنیٰ صورتوں پر غور کرنا مفید ہوگا۔ سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے کہ اگر احترام ذات کا حاتمہ ہو جاتا ہے تو سیرت پارہ پارہ ہو جاتی ہے اور ارادہ کو گھٹن لگ جاتا ہے جو شخص کہ مسکرات یا اسی قسم کی اور ادویہ کا عادی ہو جاتا ہے اس کا اکثر یہی حال ہوتا ہے۔ پچھلے زمانے میں ہر شریف آدمی پر مغفہ کے سات دنوں میں سے پانچ دن ایسے گزرتے تھے کہ رات کے وقت اس کے دوست اس کو بحالت مدہوشی بستر پر لٹاتے تھے۔ ان دنوں میں شخص پیٹ بھر کر کھاتا پیتا تھا اور کوئی اس کو بُرا نہ کہتا تھا۔ لہذا اس کو چھپ کر چینی کی ضرورت نہ تھی۔ پھر جب تک کہ اس کا جگر اور دماغ کام کرتا رہتا تھا اس وقت تک وہ اپنی جماعت کا نہایت معزز رکن رہتا تھا۔ لیکن آج کل کی دنیا میں بہت کم جماعتیں ایسی ملیں گی جو عادی شراب خوار کو پسند کریں یا اس کو برداشت کریں۔ لہذا آج کل اس کا احترام ذات کو اس کے جگر کے مقابلے میں زیادہ خطرہ ہوتا ہے قوت ارادی (will power) کا وہ فقدان جو احترام ذات کو مجروح ہونے کا لادمی نتیجہ ہوتا ہے زمانہ جنگ میں نام نہاد ”صدرہ بمب“ کے واقعات کی ایک نمایاں خصوصیت تھی۔ ایسی تمام مثالوں میں سیرت اور قوت ارادی کی بازیافت کی بہترین تدبیر یہ ہے کہ احترام ذات کو زندہ کیا جائے۔ ہر وہ چیز جو اس میں مدد کرے اچھی ہے اور ہر وہ چیز جو اس کے مخالف عمل کرتی ہے اس حالت کو اور مستقل کرتی ہے۔ جو عزت کہ دوسروں کی نگاہوں میں ہماری ہوتی ہے اس کو کھو دینا سیرت کے نشست کی طرف پہلا قدم ہے۔ جب تک کہ ایک شخص خود اپنے اوپر یقین رکھتا ہے شرم محسوس کرتا ہے اور ہتک عزت کو برداشت نہیں کر سکتا اس وقت تک اس کی حالت مایوس کن نہیں کہی جاسکتی۔ لیکن جب وہ کہنے لگ جاتا ہے کہ: ”گرچہ بدنامی است نزد عاقلان۔ مافی خواہیم ننگ و نام را“

تو سمجھنا چاہئے کہ وہ انسانی امداد کے دائرہ سے خارج ہو چکا ہے +  
 خاص قوت ارادی کی میزان کے دوسرے سرے پر وہ شخص ہے جس نے  
 ضبط نفس کو ایک عبادت بنالیا ہے۔ یہ شخص عادی اور ایک حد تک فخر کے ساتھ  
 دنیا کی تمام نعمتوں کو اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے، موسم سرما میں صبح کے وقت برف  
 کے پانی سے غسل کرتا ہے، ہر وہ گروہ کام کرتا ہے جس کے کرنے سے اور دل گویا ٹھن  
 آتی ہے اور خود اپنے آب اور تمام دنیا پر یہ ثابت کر کے تشفی حاصل کرتا ہے کہ وہ  
 مشکل سے مشکل کام کر سکتا ہے۔ اس قسم کے اخلاقی کیلاڑی سیرت کے اس نصب العین  
 کا شکار ہوتے ہیں جو باوجود مستحسن ہونے کے تنگ، سخت اور ناقابل فہم شخصیت  
 پیدا کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ ایسا ہی کوئی نصب العین شمالی امریکہ کے ہندوستانیوں  
 کے ان قبائل میں روایتاً مسلم معلوم ہوتا ہے جس کے جوان افراد منظر عام پر اپنے  
 جسم کو مختلف تکلیفیں دیتے تھے۔ یہی جغرافیائی رقبہ اب بھی تقریباً ایسے ہی نصب العین  
 کا پرستار ہے۔ ”ہما جمت“ کا نصب العین اور اس کی ”کشتو“ کا نصب العین  
 ہے جو اپنے مطلوب کو معلوم کئے بغیر کوشش کرتا ہے کہ اس مطلوب کو حاصل کرے خواہ  
 اس میں اس کو کتنی ہی تکلیف اٹھانی پڑے +

قوی قوت ارادی کی ایک اور صورت اس شخص میں پائی جاتی ہے جو طبعاً  
 ہر ملکہ اپنی طاقت و قابلیت کا اظہار کیا کرتا ہے جو اپنے اوپر فکر نہیں کرتا اور جو  
 کوئی باغیا بطع نصب العین نہیں رکھتا۔ یہ شخص اول تو کوئی کام شروع نہیں کرتا،  
 لیکن اگر ایک دفعہ شروع کر دیتا ہے تو پھر اس کو ختم تک پہنچائے بغیر دم نہیں لیتا،  
 نہ صرف اس وجہ سے کہ وہ بالطبع مستقل مزاج واقع ہوا ہے، بلکہ اس سبب سے بھی  
 کہ ہر مشکل اس کے اثبات دات کے رجحان کی تحریک کرتی ہے۔ اس قسم کے شخص  
 کے لئے ہر کاوٹ یہ کسی انسان کی طرف سے ہو یا کسی اور چیز کی طرف سے ایک سخت  
 کوشش کا باعث بن جاتی ہے۔ ابھی حال ہی کا واقعہ ہے کہ ایک دن بارش کے  
 بعد میں اپنے ایک بروں میں دو سست کے ساتھ شام کی سیر کے واسطے

نکلا۔ ہمارا مقصد صرف یہ تھا کہ کچھ کسرت ہو جائے اور کچھ تازہ ہوا لگ جائے ہم نے دیکھا کہ ایک پیٹری پر ایک غیر آباد سا مکان ہے۔ ہم نے اپنا رخ اسی طرف کر دیا۔ لیکن ابھی ٹھوڑی ہی دور گئے تھے کہ گھنے درختوں میں راستہ بھول گئے۔ مجھ ہم کو اپنے ہوئے تھے۔ زمین پر گھاس بہت لمبی تھی اور جا بجا بارش کا پانی کھڑا تھا۔ میں نے اپنے دوست سے واپس چلنے کو کہا۔ لیکن بے سود۔ وہ مختلف راستوں کی آزمائش کرتا رہا۔ آخر میں نے تنگ آکر اس سے پوچھا کہ تمہارا اس مکان میں کیا رکھا ہے۔ نہیں ملتا تو نہ سہی۔ اس نے فوراً کڑک کر جواب دیا ”مجھے ناکامی سے نفرت ہے۔“ میرا خیال ہے کہ اس کا یہ جواب صداقت کا پورا اظہار تھا۔

کچھ اسی طرح کا متحرک اس سا ہوکار، یا تاجر، کا ہوتا ہے جو دولت کمانے کے لئے نکلتا ہے اور یہ کما لینے کے بعد پھر آرام اور چین کی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ وہ ہمیشہ ”ہیچان در بندِ قلیبم دگر“ رہتا ہے۔ اس کے اثبات ذات کے ہیجان کی متواتر تشفیاں جو ہمیشہ ایک ہی طریق کار کا نتیجہ ہوتی ہیں اس کو اس خاص طریق کار میں مستقل کر دیتی ہیں۔ اس کے بعد وہ کسی اور طریق کار سے فلاح کی امید نہیں رکھتا +

مخصص اور غیر متوازن سیرت کی ایک اور قسم وہ ہے جو کسی ایک شے کے مالک اکل عاطفہ کے زیر اثر شکل پذیر ہوتی ہے۔ یہ شے ایک شخص بھی ہو سکتا ہے اور ایک جانور بھی یا ایک مکان بھی۔ انکم ٹیکس بھی ہو سکتا ہے اور آتناع مشکرات بھی۔ پرانے چینی کے برتن بھی ہو سکتے ہیں اور پان بھی۔ باقی تمام غایات کے لحاظ سے وہ شخص دھمل یقین اور کمزور ہو سکتا ہے لیکن اپنے اس خاص خبط کے لحاظ سے وہ بہت مستقل مزاج اور راسخ الاعتقاد ہوتا ہے۔ اس خصلیت کی سادہ صورتیں بمشکل ہی ارادی کہی جاسکتی ہیں۔ لیکن تاہم یہ مالک اکل عاطفہ اعمال میں یکسانی پیدا کرتا ہے اور سیرت میں ایک خاص قسم کی یکجہلی +

اس آخری قسم کے شخصی اور اخلاقی کھلاڑی کے مقابل سے ایک اہم واقعہ کی توضیح ہوتی ہے یعنی یہ کہ اثبات ذات کا ہیجان اس لحاظ سے انوکھا ہے کہ یہ ایک ایسا محرک ہے جو ہر جگہ استعمال میں آ سکتا ہے۔ بخلاف اس کے باقی کے محرکات

ان اشیاء و مواقع کے اعتبار سے بہت محدود ہوتے ہیں جن میں یہ کارفرما ہو سکتے ہیں نسل انسانی یا تمام جاندار مخلوقات کی مالگیر محبت کے باوجود یہی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص بعض مواقع پر ضعیف الارادہ اور کمزور ثابت ہو۔ لیکن اثبات ذات کا میکان بہت سی اور مختلف قسم کی مشق کے بعد قوی اور تیز بنتا ہے۔ لہذا ایسی کسی ایک محرک کی تقویت کر سکتا ہے اور کسی ایسے کام پر اہم ہو یا معمولی میں آخر وقت تک ہمارا ساتھ دیتا رہے جس کو ہم شروع کر چکے ہیں۔

## تصمیم

بعض مصنفین نے دعویٰ کیا ہے کہ ارادہ ہمیشہ صریحی تصدیق یعنی یہ تصدیق کہ میں ضرور کروں گا، کو متضمن ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اس دعویٰ سے ارادے کی اصطلاح بے جا طور پر محدود ہو جاتی ہے۔ جو افعال کہ تامل و تدبر کے بعد صادر ہوتے ہیں ان میں سے بھی اکثر افعال ایسے ہوتے ہیں جنہیں میرے خیال میں ارادی کہا جاسکتا ہے (کیونکہ خواہشات کے موازنے یا تنازع کا نتیجہ رعایت ذات کے ملاحظے کے ایک میکان کے شامل ہونے سے معین ہوتے ہیں) لیکن ان سے قبل کوئی صریحی تصدیق نہیں ہوتی۔ تاہم سب سے زیادہ ترقی یافتہ اور مکمل ارادوں میں صریحی تصدیق فی الواقع فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ یہ حقیقت اس ارادی فیصلہ یا متبادل فیایات کے انتخاب میں منکشف ہوتی ہے جس کے ساتھ یہ عزم مصمم بھی ہو کہ موقع پڑنے پر ایک خاص طریقے سے عمل کیا جائے گا۔ جن فیصلوں سے قبل اس طرح کا استدلالی تدبر و تامل ہوتا ہے ان میں وہ فونی اور ظہنی اعمال کا سب سے گہرا اور نازک تعامل ہوتا ہے۔

اگر ہمارے محرکات عمل متنازع و متعارض نہیں ہوتے تو پھر ہم فائیت

کے انتخاب پر تدبیر بھی نہیں کرتے، اگرچہ ہم منجملہ غایت کے وسائل کے انتخاب پر تدبیر کر سکتے ہیں۔ ان صورتوں میں وسائل کا انتخاب خالصتہً عقلی عمل ہوتا ہے۔ ہماری خواہش صرف یہ ہوتی ہے کہ اس غایت کے بہترین وسائل ہمیں معلوم ہو جائیں۔ اس کے برخلاف غایت کا انتخاب ہمیشہ ایک ایسا عمل ہوتا ہے جس میں خواہش تصدیق کو زیادہ تر متعین کرتی ہے۔ اس صورت میں ہر وہ عوارض حالات یا فعل کے نتائج جس کی ہم پیش بینی کر لیتے ہیں، ہم پر اثر کرتے ہیں اور اس اثر کی نوعیت کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ یہ عوارض حالات یا نتائج ہماری طلب کو ترقی دیتے ہیں یا اس کا خاتمہ کرتے ہیں یعنی ایک خاص غایت کی طرف ہمارے میلان کی تقویت کرتے ہیں یا اس میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔ تاہم جب فیصلہ صادر ہو جاتا ہے تو نازل و تدبیر کا عمل ایک صحیح تصدیق پر ختم ہوتا ہے اور یہ تصدیق کچھ اس طرح کی ہوتی ہے کہ ”یہ میرا راستہ ہے، یا تیرا مطلوب ہے۔“ اس قسم کی تصدیق سے ایک یقین صورت پذیر ہوتا ہے اور یہ یقین کی طرح پائیدار ہوتا ہے۔ لیکن اگر صدور فعل کا وقت مدت دراز تک ٹال دیا جائے تو پھر عمل ارادی اپنی تجدید کر کے اس یقین کو باقی رکھتا ہے اور مستقل کرتا ہے۔ یہاں پر پھر مراجعہ غایت ذات کے عاطفہ کی طرف ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ ”اب مجھے سمجھے نہ ہٹنا چاہئے۔ اس سے کمزوری کا اظہار ہوتا ہے۔ مجھے ثابت قدم رہنا چاہئے اور اپنے انتخاب پر قائم رہنا چاہئے۔ اگر میں ایسا نہ کروں گا تو پھر لوگ مجھے ضعیف الارادہ کہیں گے۔ بعض اشخاص میں ارادے کی یہ صورت احمقانہ ضد کا باعث ہوتی ہے۔ ارادے میں تصدیق و یقین کی اہمیت سلباً بھی واضح کی جاسکتی ہے۔ اگر غایات کے انتخاب پر تدبیر میں مجھے کسی طرح یہ یقین ہو جائے کہ متبادل غایات میں سے ایک تو بالکل ناممکن الحصول ہے تو پھر میں یہ حکم بھی نہیں لگاتا کہ میں اسے حاصل کروں گا۔ میں اس کا ارادہ ہی ترک کر دیتا ہوں یا جو داس کے کہ اس کے محرکات باقی تمام محرکات پر غالب ہیں اس کے برخلاف اگر مجھے محض کمیخ دیسیا کہ حالت ہنسنا طبعی میں ہوتا ہے یا استدلال دترغیب سے یقین دلایا جائے کہ میں ایک خاص غایت کے حصول کے لئے جدوجہد کروں گا یا زمانہ آئندہ



میں کسی وقت کوئی کام کروں گا تو اس یقین سے معینہ وقت پر کام کرنے میں بہت آسانی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے ایک ایسا محرک موثر ہو جاتا ہے جو اس کے بغیر اس قدر کمزور رہتا کہ فعل کو معین نہ کر سکتا۔

## ارادے کی آزادی

مجھے امید ہے کہ میں نے یہ واضح کر دیا ہے کہ ارادی فیصلے آسمان سے نازل نہیں ہوتے۔ یہ بلحاظ ماہیت عضو یہ کہ ادنیٰ اور ابتدائی تر وظائف سے کلیتہً بے تعلق نہیں ہو کرتے۔ میں کہ چکا ہوں کہ ارادہ سیرت ہے بحالت فعل، اور ہمارے مکمل ترین ارادوں (جو تامل و تدبیر کا نتیجہ ہوتے ہیں) میں عقل و بصیرت سیرت کے ساتھ پورا پورا تعاون کرتی ہے۔ اس طرح ارادہ تمام شخصیت کا مظہر بن جاتا ہے لیکن یہ اب بھی طلبی ہیجانات کی کار فرمائی کے ہم معنی ہے۔ یہ ہیجانات جہلی میلانات سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ متفرق طور پر اور ایک دوسرے سے الگ ہو کر عمل نہیں کرتے بلکہ ایک متوازن اور یکم و بیش منظم و وحدی نظام میں عمل کیا کرتے ہیں۔ تو کیا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم جبریت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں؟ کیا اس کی بنیاد پر ہم کو ارادہ کی آزادی (اختیار) سے انکار کرنا پڑتا ہے؟ کیا ہم یہ قابلیت نہیں رکھتے کہ اپنے ارادی فیصلے سے واقعات و حادثات کے اس سلسلہ کو متاثر کر سکیں جو بد و زمان سے مقین و مقرر ہے؟ یا کیا ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ واقعات و حادثات کا سلسلہ پوری طرح معین نہیں اور نہ اس کے متعلق کوئی پیش گوئی کی جاسکتی ہے؟ کیا انسانی فیصلہ جات جیسا کہ وہ بظاہر نظر آتے ہیں حقیقی معینات ہیں اور نئے آغاز ہیں جن میں سے یقین کے نئے راستے مستقبل کی طرف جاتے ہیں؟ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نیچر اور ذہن انسانی کے متعلق جو کچھ واقفیت ہم کو ہے اس کی بنیاد پر ہم کو سو خرا لہ کر خیال کا سانچہ دینا پڑتا ہے۔ اس میں شبہ کرنے کی واحد بنا جو غالی اور راسخ الاعتقاد جبر یہ پیش کرتے ہیں

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ قانون تعلیل ہمہ گیر ہے۔ لیکن اس عقیدہ کو وہ خواہ کسی صورت میں بیان کریں، یہ ہمیشہ ناقابل ثبوت رہتا ہے۔

جبریت کا دعویٰ یہ ہے کہ مشابہ (یا بعینہ وہی) علل ہمیشہ مشابہ (یا بعینہ وہی) معلولات پیدا کرتے ہیں۔ یہ انسانی فیصلہ بھی ایک مشابہ معلول و اثر ہے لہذا اس کی علت بھی مشابہ ہے۔ یہ قیاس بد امتیاز احمقانہ ہے۔ اس کے دونوں مقدمات ایسے اصول موضوعہ ہیں کہ جنہیں ثابت نہیں کیا گیا، اور ہم کسی طرح بھی ان مقدمات کو ثابت نہیں کر سکتے جن سے یہ جبری نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ کوئی ایسا مقدمہ کبریٰ کہ تمام حادثات پوری طرح معین یا کسی علت کے معلولات ہوتے ہیں، ہمارے فکر کے لئے ضروری ہے تو ہم جواباً ان متعدد فلاسفہ و ماہرین سائنس کا حوالہ دیں گے جو کہتے ہیں کہ اس قسم کا اقتراض ہی لغو ہے، یہ کہ علت و معلول کا تصور ہمیشہ سے مبہم اور گدلا ہے۔ یہ واضح طور پر نہ تو بیان کیا جاسکتا ہے نہ فکر کا مفکور بن سکتا ہے اور یہ کہ محدود صورت میں یہ کسی قدر مفید کیوں نہ ثابت ہوا ہو، لیکن اس کا دور ختم ہو گیا۔ اب تو یہ تفکر کے راستے میں ایک بہت بڑی رکاوٹ ہے۔

اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ ذہن انسانی اپنی اعلیٰ ترین پروانہ میں نئی اشیا پیدا کر سکتا ہے اور ان طریقوں سے فکر کر سکتا ہے جو پہلے کسی شخص خواب و خیال میں بھی نہ آئے تھے۔ نادر طبع اور خلاق ذہن لوگوں کے کارنامے ہمارے اس دعویٰ پر شائد عادل ہیں۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ تمام حروف و ہجے کو ایک ڈبے میں ڈال کر اگر ملایا جائے تو ایک پوری کتاب تصنیف کی جاسکتی ہے وہ ممکن ہے کہ لفظاً و معنیاً صحیح ہوں۔ لیکن اس کے لئے ہم کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہ عمل ایک غیر تنہا ہی وقت تک جاری رہنا چاہئے۔ لیکن نسل انسانی کی حیرت انگیز خصوصیت یہ ہے کہ گزشتہ چند ہزار سالوں میں اس نے کتنی چیزیں ایجاد کیں تو دوبارہ ایجاد کئے ہیں۔

لہذا اگر ذہن انسانی اپنی اعلیٰ ترین پروانہ و صورت میں خلاق واقع ہوا ہے تو پھر ہم اس بات سے کس طرح انکار کر سکتے ہیں کہ وہ ایک عامی کی

اخلاقی کشمکش میں غلاقتیت رکھے گا۔ چھوٹے اور بڑے آدمیوں کی اسی غلاقتیت کی وجہ سے اخلاقی روایات یعنی عضوی ارتقا کا اعلیٰ ترین حاصل آہستہ آہستہ ترقی پذیر ہوا ہے۔ ہمارے پاس اس میں شبہ کرنے کے کیا دلائل ہیں کہ عضوی ارتقا ایک تخلیقی عمل ہے اور ذہن ایک تخلیقی مائل عضوی ارتقا کا کوئی نظریہ ہمارے پاس ایسا نہیں جو اس سے بعید کی مناسبت بھی رکھتا ہو۔ لیکن یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ ہر وہ نظریہ جو ذہن کو نظر انداز کرنا ہے، فی نفسہ نظر انداز کئے جانے کے قابل ہے۔

ایک نئی تقسیم کی تخلیقی قابلیت پر یقین ہماری اخلاقی فطرت کی ضرورت سے ہے۔ اس کے بغیر ہم مفلوج ہو جاتے ہیں۔ ہاں اگر ہم ایک خاص درجہ افتراق کو قبول کر لیں جس کی وجہ سے ہم محفوظ اس کو اس لوگوں کی طرح متناقص عقائد رکھ سکتے ہیں تب البتہ ہم اس فاسج سے محفوظ رہنے کی امید کر سکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جو شخص اپنی غایات کے لئے جدوجہد کرتا ہے اور اس میں اپنی تمام قوتیں صرف کرتا ہے وہ اگر خاص جبریت کا قابل ہو جائے تو سمجھنا چاہیے کہ اس کے ذہن میں اختلال رونما ہو چکا ہے جو ابھی اتنا خفیف ہے کہ قابل علاج ہے۔

## ارتقا کے بڑے بڑے مدارج

میں نے قارئین پر یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ مقصدی جدوجہد کے اطوار و شئون ایک سلسل اور بتدریج سلسلے کی صورت رکھتے ہیں۔ اس سلسلے کی ابتدا امیبیا کے شکار کی تلاش سے ہوتی ہے اور انتہا انسان کی اخلاقی جدوجہد پر۔ تاہم اس ارتقائی سلسلے کے مختلف مدارج کو معلوم کر لینا مفید ہوگا۔ دہو ہذا: (۱) امیبیا کی اپنے شکار کی تلاش میں غیر واضح اور تقریباً غیر متفرق جدوجہد

(۲) حیوانات کی وہ کوششیں جن میں جبلتیں صاف طور پر متفرق ہوتی ہیں اور ان مخصوص غایات کی طرف رخ رکھتی ہیں جن کی وہ حیوان غیر واضح صورت میں پیش بینی کرتا ہے۔ (۱۳) ابتدائی (وحشی) انسان کی ان کے لئے جبلتی کوششیں جو پوری طرح متصور ہوتی ہیں اور جن کی واضح طور پر پیش بینی کی جاتی ہے۔ یہ گویا جبلتی خواہش کی کوششیں ہیں۔ (۴) انسان کی وہ مساعی جو جبلتی غایات کی خواہش کا نتیجہ ہوتی ہیں لیکن جن کا رخ ان غایات کی طرف بھی ہوتا ہے جو ان جبلتی غایات کے محض وسائل کی حیثیت سے متصور کی جاتی ہیں اور اسی حیثیت سے ان کی خواہش کی جاتی ہے (۵) اور فی سطح کا عمل یعنی وہ جبلتی خواہش جو وسائل کے انتخاب میں ثواب و عقاب کی پیش بینی سے معین و منضبط ہوتی ہے۔ (۶) درمیانی سطح کا عمل یعنی وہی جبلتی خواہش جو اب غایات و وسائل کے انتخاب میں معاشرتی پسندیدگی یا ناپسندیدگی سے معین و منضبط ہوتی ہے۔ (۷) اعلیٰ سطح کا عمل یعنی وہ جدوجہد جو غایات و وسائل کے انتخاب میں سیرت و کردار کے ایک نصب العین کے تحقق کی خواہش سے معین و منضبط ہوتی ہے۔ پھر نفس یہ خواہش ایک ایسے جبلتی میلان کا نتیجہ ہوتی ہے جس کا ہيچان منظم جماعت کی اخلاقی روایات کے نازک اثر سے اعلیٰ کاموں میں مشغول ہوتا ہے۔

مختصر زندگی کے یہ سات مختلف مدارج ہیں جن میں سے ہم میں سے ہر ایک کو بالضرورت گزرنا پڑتا ہے جیسے کہ ہمارے اسلاف ہم سے قبل ان میں سے گزر چکے ہیں۔ کیا مستقبل ارتقاء کے اور زیادہ اعلیٰ مدارج اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے؟ کون کہہ سکتا ہے؟

## مستقبل کے بعض سائل

گزشتہ صفحات میں ممکن ہے کہ قارئین کو محسوس ہوا ہو کہ کچھ میں نے

لکھا ہے وہ ادما کے ساتھ اور مغرورانہ و متکبرانہ انداز میں لکھا ہے، گویا ذہنی عمل اور ذہنی ساخت کو جس طرح میں نے بیان کیا ہے وہ صحیح ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور بیان بھی صحیح نہیں لیکن میرا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ یہ بہترین بیان ہے جس پر میں تیس سال کے گہرے مطالعہ کے بعد پہنچ سکا ہوں۔ مجھے احساس ہے کہ میرے نتائج محض قابل عمل قیاسات ہیں جن میں ممکن ہے کہ غلطی زیادہ ہو اور صحت کم اور جن کو زیادہ سے زیادہ نفیسات کے خام اساسات کہا جاسکتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ ان اہم مسائل کا ذکر کرنا متعلم کے لئے فائدہ بخش ہوگا جو میرے نزدیک ابھی پردہ خفا میں ہیں۔ یہ کی وجہ یہ ہے کہ میں قارئین میں یہ خیال پیدا نہیں کرنا چاہتا کہ نفیسات میں اس وقت تک محض اسجد کی قیاسیں سے اور زیادہ کچھ کام ہوا ہے۔ دیگر علوم کے مقابلے میں اس علم میں مسائل کا مناسب بیان بہت زیادہ اور اہم ہے۔

۱۱) ذہن کی خلقی بنا کی ماہیت اور وسعت کیا ہے؟ اس مسئلے کے پھر دو بڑے بڑے حصے ہو جاتے ہیں :- (الف) طلبی بنا کی ماہیت اور وسعت کیا ہے؟ جبلی بنا کو جس طرح میں نے بیان کیا ہے اگر وہ زیادہ تر صحیح ہے تو کیا جبلی میلانات سادہ و حدی عناصر کی صورت میں متواتر ہوتے ہیں؟ یا کیا یہ ان بڑے عواطف کی صورت میں منظم ہونے یا سو روٹی طور پر یہ اس طرح منظم ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں جو ایک حد تک تمام افراد انسانی میں مشترک ہیں؟ اور بالخصوص یہ کہ کیا اخلاقی عواطف کے نشوونما کی کوئی خلقی قابلیت و صلاحیت ہے بھی؟ (ب) کیا عقلی ترقی کی جبلتوں، نظام معصبی کے شکل پذیری اور نئے حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی اسی عام قابلیت جس کو ان صفحات میں ”عقل“ کہا گیا ہے اور اعلیٰ مظاہر میں جس کو ”فراست“ کا نام دیا گیا ہے کے علاوہ کوئی اور خلقی بنا ہے؟ کیا جبلتوں کے مہجانات کے علاوہ کوئی خلقی مہجان ایسا ہے جو ایک عام طریقہ سے عمل کر کے عقلی ترقی کا باعث ہو؟ کیا ہمارے خلقی ساز و سامان میں کوئی چیز ایسی ہے جو کسی طریقہ سے اور کسی حد تک ”خلقیت تصورات“ کے پرانے عقیدہ کو جائز ثابت

کر دے؟ کیا کوئی خلقی و قوتی میلانات ایسے ہیں جو ان میلانات کے علاوہ ہوں جو جملہات کی ساخت و ترکیب میں شامل ہوتے ہیں؟ یہی مسئلہ زیادہ صہنی صورت میں اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے :- ان مخصوص عقلی مسئلہات کی خلقی بنا کیا ہے جن کی وجہ سے ایک شخص دوسرے سے مختلف ہو جاتا ہے جو ایک خاندان میں موروثی معلوم ہوتی ہیں اور جو بعد کی نسلوں کے مختلف افراد میں نمودار ہوتی ہیں؟ ان اختلافات اور مشابہتوں کی توجیہ ماحولی اثرات یا خودرو ارتقائی اعمال کے عوارض کی بنا پر ممکن معلوم نہیں ہوتی +

لاک اور ہیوم کے وقت سے لے کر اس وقت تک ملازم "تصورات" کے عقیدے نے ان تمام اساسی مسائل کو چھپائے رکھا ہے اور ان کو گڈ ٹڈ کیا ہے۔ اور ایسے ہی اور مسائل اس بڑے مسئلے کے ساتھ متعلق ہیں جس کو میں نے گزشتہ تمام صفحات میں نہایت سختی کے ساتھ نظر انداز کیا ہے۔ سری مراد ذہن و مادہ یا ریح و جسم کے تعلق کے مسئلے سے ہے۔ میں نے صرف یہ کوشش کی ہے کہ متعلم میں یہ بات پیدا ہو جائے کہ وہ اس اصلی مسئلے پر کشادہ دلی کے ساتھ غور کر سکے جو نفسیات اور فلسفہ دونوں کے لیے بہت اہم ہے۔ میں نے ہر جگہ اس بات پر زور دیا ہے کہ ہم اپنے موجودہ مبلغ علم کی بنا پر ارادی فعل کو میکائی عمل کی ایک خاص صورت نہیں سمجھ سکتے۔ حیات ذہنی کے اختلالات ذہنی عمل کی فاسد اور تقریباً فاسد صورتیں اس بڑے مسئلے سے بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا میں نے اس کی تفصیلی بحث کو اپنی اس کتاب کے آخری ابواب تک ملتوی رکھا ہے جس میں فاسد ذہنی اعمال پر بحث ہوگی۔ میرا خیال ہے کہ میری یہ کتاب اس کتاب کے بعد شائع ہوگی اور اس کا ایک معنوں میں تکملہ ہوگی۔



# فہرست اغلاط اساس نفسیات

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
احاسی	حاسی	۱۳	۷۱	اختبارات	اختیارات	۱۹	۴
اختباری	اختیاری	۱۴	۷۲	قصداً	قصداً	۲۱	۴
کئے جانے	کئے جانی	۱۵	۷۲	پیدا ہو گئے ہیں	پیدا ہو گئی ہیں	۹	۱۱
لکھتا ہے	دیکھتا ہے	۱۸	۷۲	فساد	فساد	۷	۱۹
Thermo	Thesmo	آخری	۷۶	فعلى	لعلى	۱۴	۲۳
tropic	tropic			احساسی	حاسسی	۲۰	۲۷
علامات کہا ہے	علامات کیا ہے	۲۱	۷۷	محتر زرنے	محتر زرنے	۲۱	۲۸
Organisms	Organsins	آخری	۷۸	کہا جانے لگا	کہا جائے لگا	۱۰	۲۹
				عوض	عوضی	۱	۳۶
اختبارات	اختیارات	۱۴	۸۳	کھا رہے	کھا ہے	۱۷	۳۶
احساسی اعصاب	احساس اعصاب	۱۲	۸۵	مادہ اور	مادہ اور	۱۵	۳۷
سی جی یونگ	سی جی جنگ	۱	۸۹	تعریفات پر اس کو	تعریفات اس کو	۱۱	۴۳
تلازم	لازم	۱	۹۲	تجربہ کے	تجربے کے	۴	۴۶
ہمزمان	ہمزمان	۲	۹۷	عمل نہیں	عمل کہیں	۱۰	۵۱
مجموع ہیں کہ	مجموع ہیں کے	آخری	۱۰۸	بھٹکا	بھٹکا	۵	۵۳
دنیا سے ہٹ	دنیا سے ہٹ	۴	۱۳۳	تابع	تابع	۱۰	۵۷
جاتی ہے۔	جاتی ہے۔			وحدیت	واحایت	۱۹	۵۸
سی جی یونگ	سی جی جنگ	۱۰-۹	۱۳۵	مقصدی	مقصدی	۱۳	۵۹
Energy	Emergy	۲۴	۱۴۵	اضطاری	اضطاری (۱)	۵	۶۴

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
بجوزیں	بجوزیں	۲۲	۲۴۴	مائل بہ حکیت	مائل بہ حکیت	۱	۱۵۶
فکر کر ہی	فکر کر ہی	۲۱	۲۴۵	نفسیاتی	نفسیاتی	۱	۱۵۸
مازمیں	مازمیں	آخری	۲۴۹	مجنسانہ	مجنسانہ	۶	۱۵۸
ہی کو عام	ہی کو عام	۷	۲۵۰	موروثی خلقی	موروثی خلقی	۱۰	۱۶۲
مہیج	مہیج	۱۳	۲۹۳	نوع انسانی	Homo	۸	۱۶۵
دھن میں آتی ہے	دھن میں آتی ہے	۸	۲۹۸		Sapiens		
آر جس	آر جس	۲	۳۰۰	”دور کی کوری“	”دور کی کوری“	۱	۲۱۳
”غمر“	”غمر غوں“	۵	۳۰۳	کھلتا ہے	نکلتا ہے	۱۳	۲۱۶
کی سماعت	کو سماعت	۵	۳۰۵	کو دتے	کو لاتے	۲	۲۱۹
د	د	۱۱	۳۱۲	اسی خامی کا	اسی خامی کا	۱۳	۲۱۹
یہ تمیقین	یہ تمیقین	۱۳	۳۱۸	حصے	حصے	۱۱	۲۲۳
”تحقیقاً مرکب“	”تحقیقاً مرکب“	۲۲	۳۲۲	سی جی یونگ	سی جی یونگ	آخری	۲۲۶
ہوتی ہے	ہوتی ہیں	۵-۲	۳۲۷	تلازمات	بلازمات	۲۱	۲۳۰
صرف اُن کیفیات	صرف کیفیات	۱۹	۳۳۱	الفاظ میں لکھتا ہے	الفاظ یہ لکھتا ہے	۲	۲۳۳
میں نازنگوں	لن نازنگوں	۱۱	۳۳۹	کسموٹی	کسموٹی	۱۵	۲۵۳
شجرہ نسب	شجرہ نسب	۶	۳۴۸	اور اس کے سامنے	اور اس کے	۹	۲۵۶
دقونی	دقونی	۱۵	۳۴۸	توجہ	توجہ	۱۶	۲۵۸
اسم ضمیر	اسم ضمیر	۱۳	۳۵۰	ہنڈل	ہنڈل	۲۰	۲۵۹
”طلب“	”طلب“	۱۳	۳۵۱	دیتا اور ج	دیتا ج	آخری	۲۵۹
کا بھی ذکر	کا یہی ذکر	۲۱	۳۵۱	پہنچے	پہنچے	۱۷	۲۶۰
دور	دور	۲۰	۳۵۲	بحیثیت	بحیثیت	۱۴	۲۶۲
لذت اولی	لذت اول	۲۱	۳۵۸	توجہ	توجہ	۲۳	۲۶۲
پالتو	پالو	۱	۳۶۵	کردارات	کردارت	۲۴	۲۶۷



صفحہ	غلط	صفحہ	غلط	صفحہ	غلط	صفحہ	غلط
وہ جو سب	وہ جو سب	۱	۵۲۰	ماہر طبیعیات	ماہر طبیعیات	۳۶۶	۳۶۶
جواب	ہو اب	۱۹	۵۲۰	طرف سے مداخلت	طرف مداخلت	۱	۳۸۳
نام نہ تھے	نام تھے	۵	۵۲۳	اعضاء	الضاء	۲	۳۸۶
ذہن	ذہنی	۱۲	۵۲۳	مادی طبیعی	مادی طبیعی	۱۵	۳۸۸
کریں گے	کریں نے	۱	۵۲۸	مزاہمت کم ہوتی ہے	مزاہمت ہوتی ہے	۱۲	۴۰۲
سمجھایا	سمجھایا	۲۱	۵۳۲	نمبر	نمر	۳	۴۰۳
ترتیب	ترتبت	۱۳	۵۳۳	دیکھ چکے	دیکھ سکے	۲۰	۴۰۶
اختیار	اختیار	۱۵	۵۴۶	شاہد عادل	شائد عادل	۲۱	۴۲۶
قانونِ علت	قانونی علت	۷	۵۵۶	بات	بابت	۱۳	۴۶۳
ذہن مجرد	ذہنی مجرد	۱۱	۵۶۱	امید افزائیت	امید افزائیت	۱۷	۴۷۱
ہو سکے	ہو سکے	آخری	۵۶۲	کار فرماؤ	کار فرماؤ	۳	۴۷۹
اجارہ	بجارہ	۳	۵۶۳	دروں میں	دروں میں	۳	۴۸۷
موروثی	مورثی	۲	۵۶۴	تجربہ	تجربہ	۶	۴۸۷
نصب العینوں	نصب العیون	۲	۵۶۹	کی توجہ "غیر شعور"	کی "غیر شعور"	آخری	۵۰۱
ملاطفت	ملاطفت	۲	۵۷۸	اس کو	اس کو	۱۸	۵۰۷
یقین	تیسین	۱۹	۶۱۱	کاٹنے	کانٹے	۱۵	۵۱۹





1-2

10-  
A/C NO. 10489

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار  
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی  
صورت میں ایک آنہ یومیہ لیا جائیگا۔

27 AUG 1953

10-2-12

8-

22-7-54

28 SEP 1954

151

9 DEC 1990/64 ✓

(10489)

1-11-89

[illegible]



